

N. S. a. XXII n. 1

GENNAIO-GIUGNO 1969

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA



UNIVERSITÀ DI CATANIA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
1969

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Direttore: Prof. GIUSEPPE GIARRIZZO

Segretario di redazione: Prof. CARMELO MUSUMARRA

N. S. a. XXII n. 1

GENNAIO-GIUGNO 1969

SOMMARIO

STUDI E SAGGI

VINCENZO PIANO MORTARI, 1865 - *Unità politica ed unità giuridica* . . pag. 1

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI, *Gli « altri » nel folklore calabrese* . . » 15

NOTE E DISCUSSIONI

GIOVANNI SALANITRO, *Contributi critico-testuali ad epigrammi ellenistici* . . » 64

EDUARD LANDOLT, *Rasegna heideggeriana* » 75

RECENSIONI, a cura di R. MADER, M. C. RUSSO, F. BATTAGLIA . . » 100

Direzione e Amministrazione: Biblioteca della Facoltà di Lettere,
Università degli Studi, Catania - Telefono 229365

Prezzi e abbonamenti: Un fascicolo separato L. 1800; abbonamento annuo L. 3500. Un fascicolo arretrato L. 2500; annata arretrata L. 5000. Estero aumento del 50%. Versamenti su c/c N. 16/5542 intestato a: Biblioteca Facoltà di Lettere, Siculorum Gymnasium - Catania.

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

1968



UNIVERSITÀ DI CATANIA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
1969

SOMMARIO DELL'ANNATA 1968

STUDI E SAGGI

MINEO, NICOLÒ. <i>Coscienza artistica di Giuseppe Giusti</i>	pag. 1
SCIMONELLO, GIOVANNI. <i>Dialettica e poesia nei « Philosophische fragmente » di Hölderlin</i>	» 121

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

AGNELLO, GIUSEPPE. <i>Il museo archeologico di Siracusa e le poco note vicende della sua fondazione</i>	» 38
FALLICO, ANNA MARIA. <i>Recenti ritrovamenti di bronzetti bizantini</i>	70
VALENZISE FAZIO, RACHELE. <i>Little review. 1914-1929</i>	» 188

NOTE E DISCUSSIONI

BATTAGLIA, FRANCESCA. <i>Note e contronote su Rabelais</i>	» 209
BUCOLO, PLACIDO. <i>Ugo Spirito tra affermazioni e negazione</i>	» 216
FINOCCHIARO CHIMIRRI, GIOVANNA. <i>« Andare a Liverpool » di Giuseppe Cassieri</i>	» 93
SALANITRO, GIOVANNI. <i>Teodoro Gaza e Cicerone</i>	» 76
SPADARO, GIUSEPPE. <i>Correzioni al lessico etimologico neogreco dell'Andriotis</i>	» 256
RECENSIONI a cura di G. A. BIANCA, R. V. CRISTALDI, G. DOLEI, A. PICCOLINI	pagg. 108 e 202

1865 - UNITA' POLITICA ED UNITA' GIURIDICA

I problemi di carattere giuridico sorti al costituirsi dello Stato italiano non sono stati ancora approfonditi dagli storici. Essi meriterebbero l'attenzione di indagini accurate; né vi è dubbio che il loro studio servirebbe a far luce su momenti di grandissimo rilievo nello svolgersi della nostra tradizione in ogni campo del diritto e servirebbe ad illuminare maggiormente il processo conclusivo del nostro Risorgimento.

Un punto, comunque, appare molto importante: in soli due anni, tra l'aprile del 1859 ed il marzo del 1861, venne realizzata in Italia un'unità statuale, non più esistita territorialmente da tredici secoli, dall'invasione longobarda in poi, e come comunità politica autonoma ed unitaria non esistita mai.

Credo basti riflettere solo su ciò per rendersi subito conto di quanto siano stati difficili pure i compiti di natura giuridica che dovette affrontare la classe dirigente del nuovo Regno. Del resto, si trattava di problemi intimamente collegati agli altri sorti con l'unificazione e soprattutto ai più importanti, posti dalla necessità di fondere le regioni italiane che erano diversissime e si trovavano in condizioni economiche, sociali e culturali tanto varie.

Adesso, se più in particolare si vuol porre attenzione agli aspetti che riguardano l'ordine giuridico, mi sembra necessario ricordare alcune osservazioni conclusive cui si è giunti in studi recenti.

Si è giustamente sottolineato il collegamento strettissimo

tra i problemi pertinenti l'organizzazione amministrativa del nuovo Stato italiano e quelli politico-costituzionali; e si è detto a ragione che il modo concreto in cui vennero risolti questi ultimi fu particolarmente determinante per il processo di unificazione amministrativa e per lo sviluppo dell'ordinamento interno del nuovo Regno d'Italia nelle strutture fondamentali, negli istituti, negli organi e nelle funzioni.

Così altro punto da tener presente per cogliere i tratti caratteristici di tutte queste costruzioni, è il fatto che i loro artefici principali furono gli uomini della Destra: un partito i cui componenti avevano convinzioni politiche diverse, di provenienza varia, democratica o moderata. Anche in base a queste sole considerazioni si spiega meglio perché le loro opere non potettero essere che risultati di compromessi: la nuova monarchia sembrò all'esterno una continuazione diretta dello Stato sardo; il nuovo Regno assunse la figura dell'autorità costituita, della forza ordinatrice, eppure esso fu uno Stato profondamente sensibile agli ideali politici e civili di libertà: questi ideali ispirarono la sua condotta e permearono del medesimo spirito una sfera assai larga delle istituzioni nel campo del diritto.

A ben guardare, l'opera legislativa di Carlo Albero aveva già segnato un mutamento di tutti i più importanti istituti dell'amministrazione pubblica in rapporto alla promulgazione dello Statuto.

Al momento delle annessioni le leggi e le istituzioni del Regno sardo furono in generale riordinate nei campi dell'amministrazione comunale e provinciale, della pubblica istruzione, della pubblica sicurezza, delle opere pie ed istituti di beneficenza, dell'amministrazione sanitaria, dei lavori pubblici, delle miniere, cave e usine, del riordinamento delle amministrazioni e contabilità pubbliche, dell'unificazione dei bilanci, del contenzioso amministrativo, dell'ordinamento giudiziario, del regolamento dei conflitti di giurisdizione, nonché della legge

elettorale politica modificata nel 1860 per l'elezione del primo parlamento nazionale. Nel periodo 1861-1865 la legislazione amministrativa italiana seguì in sostanza i medesimi criteri informatori di quella piemontese del 1859. Ecco perchè, come ha scritto l'Astuti, venne consolidato in maniera definitiva un ordinamento di tipo accentrato nel governo e negli organi centrali e periferici dell'organizzazione statale attiva, consultiva e di controllo; e un ordinamento di carattere analogo fu rafforzato per gli organismi locali costituiti su base elettiva ma con un numero ristretto di elettori sottoposti ad un sistema di controllo e di interventi che dovevano rigidamente limitarne l'autonomia.

Negli anni delle annessioni l'unificazione amministrativa venne attuata in modo parziale; nelle diverse regioni annesse, ad opera dei governi provvisori e straordinari, furono estese solo le principali leggi politico-amministrative; una posizione a parte ebbero la Toscana, la Sicilia ed il Napoletano: qui furono temporaneamente mantenuti in vigore gli ordinamenti locali, e vennero introdotte solo alcune più urgenti riforme di carattere schiettamente politico. Dopo l'unificazione fu invece elaborata con rapidità una nuova legislazione generale tendente a dare al nuovo Regno un ordinamento uniforme che presenta modificazioni ed innovazioni anche notevoli dell'ordinamento amministrativo piemontese del 1859, sebbene pure di questo, come si è già detto, siano rimasti inalterati i criteri informatori.

In tal modo l'immagine di un'amministrazione centrale come insieme di uffici posti al vertice o al centro dell'organizzazione dello Stato venne concretamente ribadita; era elemento essenziale dell'idea il concetto di potere esecutivo con tutte le figure che lo costituivano: il Capo dello Stato, visto quasi come organo della pubblica amministrazione, gli organi di governo, i ministri preposti ad esso, il prefetto, supremo organo dell'amministrazione statale nella provincia nonchè diretto partecipe

dell'amministrazione locale come presidente delle deputazioni provinciali, ufficio che mantenne sino alla riforma del 1888.

Così furono stabilite le linee definitive della struttura giuridica del nuovo Stato italiano: si dette la disciplina delle province e dei comuni, si fissò il regolamento della pubblica sicurezza, della sanità pubblica, del Consiglio di Stato, del contenzioso amministrativo, delle opere pubbliche, dell'ordinamento giudiziario.

Fatto ancor più importante, e peraltro assai noto, fu che ci si avviò subito ad interpretare ed applicare in senso liberale e democratico lo spirito originario delle formule dello Statuto relative alla posizione costituzionale del Re come Capo del potere esecutivo e dei ministri come organi responsabili giuridicamente e politicamente della Corona di fronte al Parlamento.

Certo è giusto riconoscere agli uomini della Destra il merito di avere con una vasta opera legislativa, con una corretta amministrazione della giustizia e con una continua diffusione dei sentimenti della legalità saputo, almeno in parte, realizzare il loro ideale dello Stato di diritto; è giusto riconoscere agli uomini della Destra il merito di aver cercato di infondere lo spirito del liberalismo ottocentesco alle strutture dell'organizzazione del nuovo Stato, costruite fondamentalmente sulle tracce della tradizione dell'assolutismo monarchico-burocratico, rinnovata dall'esperienza napoleonica non solo in Francia ma anche in tutti gli Stati italiani, non soltanto nel Regno di Sardegna.

Non basta. Un altro punto ancora mi sembra necessario mettere in rilievo.

Il ricordo rapidissimo di quanto fu attuato negli anni conclusivi del Risorgimento sul piano dell'unificazione amministrativa non deve far sfuggire il momento di rottura e di svolta decisivo che rappresentò il costituirsi dell'unità d'Italia nella nostra tradizione giuridica.

Il formarsi dello Stato italiano unitario significò dal punto di vista storico-giuridico il raggiungimento di fini sino allora completamente nuovi. Alcuni sono stati esattamente individuati; l'Astuti ha insistito a sottolinearli: aveva termine, finalmente, il secolare pluralismo e particolarismo che avevano caratterizzato la storia del nostro paese dal tempo delle invasioni barbariche a quello della restaurazione; furono aboliti definitivamente gli antichi privilegi feudali, ecclesiastici, corporativi, personali e territoriali, che neppure la rivoluzione francese era stata in grado di distruggere; venne costruito uno Stato sostanzialmente liberale perchè fu instaurato un sistema giuridico basato sul principio dell'eguaglianza di tutti i cittadini davanti alla legge, perchè vennero negate le forme più pesanti del governo dispotico e del regime di polizia, perchè venne dato l'avvio ad un regime di libertà e di democrazia mediante istituzioni rappresentative proprie di un Regno costituzionale parlamentare. Queste erano tappe molto importanti per la costituzione di un moderno Stato di diritto, rappresentavano un rinnovamento profondo dell'ordine giuridico precedente ed erano presupposto e garanzia di sviluppo della vita civile nel campo politico, sociale ed economico.

Tutto ciò è vero, ma è pure vero che, secondo l'immagine dominante delle comunità politiche nazionali, allora si richiedeva il compimento anche di altre opere nella sfera del diritto.

Era convinzione diffusa che il nuovo Stato italiano avrebbe potuto consolidare la sua effettiva unità, rimanendo fedele alle idee ottocentesche di ispirazione liberale e nazionale, se i fini raggiunti nell'ordine politico e costituzionale ed in quello dell'uniformità amministrativa fossero stati accompagnati dall'eliminazione della varietà di legislazioni che regolavano i settori del diritto privato, del diritto penale e dei relativi procedimenti giudiziari.

A ben guardare, questi erano campi estremamente signifi-

cativi nel complesso della vita giuridica e soprattutto erano i settori sui quali aveva più profondamente inciso il patrimonio di istituti e di regole positive di derivazione medievale persistito senza scosse in Italia lungo tutta la età moderna.

In effetti, anche in Italia era avvenuta nell'Ottocento una trasformazione radicale del regime normativo: la riforma avvenne, in un primo tempo, sotto il dominio napoleonico per imposizione del governo francese; più tardi, sotto la Restaurazione, fu realizzata sempre sulla base dei modelli dei codici di Napoleone. I codici preparati in Francia all'inizio del secolo XIX furono, infatti, estesi a tutti i paesi in cui direttamente o indirettamente dominava la Francia e, per conseguenza, anche in Italia.

Ciò fu attuato insieme al rinnovarsi delle precedenti strutture politico-amministrative dei territori italiani: evento molto importante perchè più tardi i governi della Restaurazione furono costretti a prenderne atto; ed anche nel campo legislativo, dopo avere in un primo tempo richiamato in vigore quasi ovunque la legislazione prerivoluzionaria, essi si posero subito sulla strada della formazione dei codici.

L'idea della codificazione si era ormai definitivamente affermata.

In tutti gli Stati italiani prima dell'unità si erano preparate opere legislative di carattere codificatorio nei vari settori del diritto e appena fu costituito il nostro Stato unitario venne compiuta l'unificazione nel campo legislativo: nel 1865 apparvero il Codice Civile e il Codice di Procedura Civile, il Codice di Commercio, il Codice di Procedura Penale, il Codice per la Marina Mercantile, mentre nel 1869 furono promulgati il Codice Penale Militare e il Codice Marittimo e soltanto nel 1899 fu pubblicato il primo Codice Penale.

Queste opere segnarono un momento assai importante nella storia del diritto in Italia; e se non può sfuggire il loro va-

lore storico per cogliere la rottura e la svolta decisiva che esse rappresentarono nella nostra tradizione giuridica, parimenti si deve sempre tener presente che esse furono attuate nello stesso tempo ed in connessione inscindibile con il compimento della nostra unità nazionale, della nostra unificazione amministrativa, con la realizzazione concreta in termini giuridici dei principi ottocenteschi di nazionalità e di libertà civili, politiche ed economiche.

Chi ha solo l'esperienza dell'organizzazione normativa degli Stati del nostro tempo, trova del tutto naturale che in ogni parte del territorio dello Stato abbia vigore uno stesso complesso di leggi, riunite in quelle raccolte che si è soliti chiamare codici. Oggi il termine stesso di codice richiama subito alla mente il concetto di un'opera legislativa preparata allo scopo di raccogliere un insieme di regole che devono essere applicate in tutto il territorio dello Stato. L'idea, cioè, di una disciplina giuridica uniforme dei rapporti civili e sociali nell'ambito di una determinata comunità politica costituisce uno dei cardini fondamentali su cui poggia la vita degli Stati contemporanei. Ma il fenomeno è del tutto peculiare ad un'epoca storica ben determinata e chi ha conoscenza dello svolgersi del regime normativo degli Stati europei dal Medio Evo all'età moderna sa come le loro caratteristiche fossero diverse da quelle del sistema oggi vigente in essi e sa come questo tipo di organizzazione sia il risultato di un movimento storico plurisecolare.

C'è perciò un rapporto di interdipendenza tra il processo di formazione delle comunità politiche attuali e quello di origine dell'assetto che presentano sotto il profilo del diritto. Infatti nel basso Medio Evo il carattere essenziale dell'organizzazione giuridica dei Paesi europei era l'esistenza nei territori di ogni Stato di una molteplicità di fonti normative di efficacia generale o locale. Il complesso legislativo comprendeva i diritti locali (statuti, consuetudini), la legislazione del potere centrale degli

Stati (quella principesca, ad esempio, negli Stati monarchici), le norme del diritto comune, intorno alle quali ruotava, come intorno al suo centro ideale, tutto l'insieme del diritto vigente. Come si vede, il regime positivo corrispondeva intimamente alle strutture politiche, economiche e sociali del particolarismo medievale. Né col passaggio all'epoca moderna, col delinearsi sempre più chiaro delle forme statali dell'assolutismo furono eliminate del tutto le istituzioni dell'assetto particolaristico. Sino all'epoca della rivoluzione francese osserviamo il persistere in tutta Europa di organismi provinciali autonomi, comunali e feudali, entro i più vasti e i più compatti Stati assoluti; per conseguenza, accanto alla legislazione emanata dai poteri centrali, osserviamo il persistere dei diritti locali. Certo si trattava di un'organizzazione politico-giuridica sempre più anacronistica, sempre più in contraddizione con le esigenze e gli ideali dell'assolutismo dell'età moderna. In tutti i paesi europei il disagio derivante dalle condizioni confuse del regime positivo cominciò ad essere sempre più frequentemente lamentato. Perciò non può meravigliare se un sistema normativo siffatto abbia iniziato il suo lento declino insieme col dissolversi del mondo politico, economico e sociale in cui esso era sorto; soprattutto non può sorprendere se, nell'epoca moderna, le ragioni della sua inadeguatezza siano state in primo luogo avvertite in quegli Stati d'Europa in cui il ritmo del processo storico tendente alla formazione dello Stato assoluto ci si presenta più accentuato e più spedito.

In Francia, già nel secolo XVI, questo assetto legislativo apparve un ostacolo da superare; e sempre nel Cinquecento cominciò pure a delinearsi il movimento volto ad eliminare la varietà delle fonti giuridiche esistenti e diretto a formare un corpo di leggi uniche, unitario ed uniforme per tutti i territori dello Stato.

Il pilastro su cui poggiava ovunque in Europa il vecchio

regime positivo era il diritto romano: e uno dei tratti caratteristici della cultura giuridica agli inizi della età moderna fu proprio la sua libertà di critica e di giudizio anche di fronte alle norme giustinianee. Sin dal Cinquecento i giuristi più sensibili all'influenza dell'umanesimo cominciarono a considerare l'opera di Giustiniano come un prodotto umano, un prodotto appartenente ad una fase ed a un ambiente determinati dalla civiltà. In questo atteggiamento nuovo dei giuristi c'era il proposito di scuotere il valore metagiuridico ed eterno attribuito nel Medio Evo al diritto romano e c'era il fine di aprire la strada alla concezione di un insieme legislativo che non ruotasse più intorno alle sue norme, ma che fosse più aderente alle caratteristiche dei popoli e dei luoghi presso il quale doveva essere osservato. La polemica antiromanistica, iniziata dai giuristi francesi e tedeschi del Cinquecento, doveva sfociare in un movimento di esaltazione dei diritti nazionali, nel far avanzare l'idea di un ordine positivo non più imperniato come nel Medio Evo su ideali di carattere universalistico, non più fondato su una molteplicità di fonti normative, ma sull'esistenza di norme uniformi per tutto il territorio dello Stato. L'esigenza si rivela ancor più profonda nei secoli XVII e XVIII e appare sempre più strettamente connessa a quella di costruire sistemi dottrinali, organici e ben concatenati. Sul pensiero giuridico agì in maniera determinate l'influenza del razionalismo cartesiano e dell'illuminismo e il valore storico di tali correnti nel campo del diritto fu, tra l'altro, nel fatto di aver alimentato un'idea che non era soltanto l'espressione di una aspirazione di ordine culturale, ma, nello stesso tempo, la manifestazione di un bisogno di carattere politico-legislativo sorto dalle necessità concrete della politica degli Stati europei. I fautori dell'assolutismo vedevano nel riordinamento unitario della vita giuridica statale uno degli strumenti più preziosi della loro politica accentratrice. I giuristi pensavano evidentemente, e con ragione, che

la loro opera di sistemazione razionale della cultura giuridica avrebbe preparato il terreno per compilare i nuovi codici di leggi. In tal modo, durante tutta l'epoca dell'illuminismo, l'ideale della codificazione venne considerato un elemento intrinseco alla concezione razionale dello Stato, ma i due modi diversi attraverso i quali si cercò, in quel secolo, di attuare in concreto i nuovi codici corrispondeva a due fasi storiche distinte, a due periodi di giusnaturalismo settecentesco. Nella prima metà del secolo XVIII, quando dominava la convinzione utopistica dell'uomo e delle società civili, identica ed immutabile in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, venne prospettato il concetto di nuovi codici di leggi universali, adattabili ad ogni Stato d'Europa, preparati sulla base di princîpi puramente razionali senza tener conto delle diversità delle condizioni e delle tradizioni storiche dei vari paesi e dei vari popoli. Il mito era tipicamente illuministico, ed è appena il caso di far osservare che i motivi dell'insuccesso pratico di un codice come quello prussiano di Federico il Grande vanno appunto cercati in questa pretesa razionalistica di creare opere legislative senza la guida ed il controllo dell'esperienza storica. In effetti, i criteri fondamentali di ogni concreta politica legislativa sono quelli di stabilire regole giuridiche corrispondenti alle condizioni particolari dell'ambiente nel quale esse devono essere applicate; del resto non dovevano sfuggire neppure ai giuristi ed agli uomini di stato del secolo XVIII e trovarono alimento nello stesso clima della cultura settecentesca. È noto, infatti, che nell'illuminismo le correnti culturali ispirate dal razionalismo cartesiano si incontrarono con quelle derivanti dall'empirismo inglese nel mentre si mantenne sempre viva in Europa la tradizione degli studi storici ed eruditi. Uno degli aspetti singolari del pensiero settecentesco fu proprio il tentativo di conciliare l'astrattismo razionalistico con il culto del concreto, dell'esempio storico e del particolare. Nella seconda metà del Settecento il pensiero europeo avvertì chiara-

mente la necessità di impostare le soluzioni dei problemi legislativi, cercando di utilizzare non solo i suggerimenti della ragione ma anche gli elementi delle tradizioni nazionali. A poco a poco si vennero affacciando gli ideali culturali propri del periodo di formazione del romanticismo e dello storicismo e i primi codici moderni, realizzati in Prussia, in Francia ed in Austria tra la fine del Settecento e gli inizi del secolo XIX, vennero preparati sulla base di un programma legislativo i cui criteri direttivi furono l'accantonamento delle concezioni originarie del giusnaturalismo, l'incontro delle esigenze del diritto naturale con quelle pratiche e nazionali, la fusione dei principi giusnaturalistici con quelli offerti dall'esperienza storica del diritto comune e dei diritti locali. Così i nuovi codici rappresentarono il risultato di un compromesso politico-legislativo, compiuto per soddisfare nello stesso tempo il bisogno razionalistico di ordine e di armonia nel campo del diritto positivo, la necessità dei nuovi Stati accentrati di avere un codice uniforme per tutto il territorio statale ed infine il sentimento nazionale che reclamava un codice composto di norme indigene e non più scritte in una lingua straniera. Quel che ancora una volta va notato è che i nuovi codici furono emanati dopo l'opera di trasformazione delle strutture politiche e sociali compiute in Prussia ed in Austria dal riformismo illuminato ed in Francia dalla rivoluzione francese. I nuovi codici, cioè, apparvero dopo l'attuazione del presupposto fondamentale di una legislazione statale unitaria: la costruzione dello Stato come ordinamento unitario ed uniforme senza più limiti alla sua sovranità da parte di poteri e di privilegi nobiliari, ecclesiastici e cittadini, senza più al suo interno la presenza di organismi autonomi di carattere municipale e feudale.

Ma il punto che soprattutto mi preme mettere in rilievo è che uno svolgimento in molti tratti analogo presenta il realizzarsi della nostra unificazione giuridica nazionale. Di qui sem-

pre il rapporto di interdipendenza tra il processo di formazione storica dell'unità d'Italia e quello del suo ordinamento positivo, il rinnovarsi della nostra organizzazione giuridica, l'affermazione in norme positive di ideali ottocenteschi e, nel contempo, il mantenimento senza dubbio di istituti e di regole tradizionali.

Non può certo disconoscersi che il legislatore del nuovo Regno d'Italia ebbe sotto gli occhi le codificazioni napoleoniche, soprattutto il Codice civile, come esempi di una nuova sistematica legislativa, come insieme di regole e di principi giuridici che corrispondevano alle nuove esigenze, alle aspirazioni della parte più evoluta della società italiana, vale a dire a quelle della borghesia ed ai suoi ideali di libertà e di democrazia. Per rendersene conto basta pensare a quanto fu attuato in Italia circa la secolarizzazione del diritto, l'autonomia della personalità umana, la organizzazione dei diritti sulla base del nuovo atteggiamento dei rapporti tra i cittadini e lo Stato, il riconoscimento dei valori individuali ormai liberi dal privilegio e consolidati dal concetto di eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. Ciò è vero. Tuttavia ai fini della formazione dei nuovi codici ebbero peso ed influenza anche i concetti e le norme delle fonti giuridiche precedenti. Il fatto non va disconosciuto. Bisogna ricordare che il legislatore italiano, specialmente per quel che concerne le materie civilistiche, trasse ispirazione e immagine per la disciplina di molti istituti dalla tradizione del diritto comune che era stato una delle creazioni maggiori e più significative della nostra civiltà e che in Italia, in primo luogo, aveva avuto vita e sviluppo, non importa se in ordinamenti politici diversi. Soprattutto non bisogna dimenticare che il fenomeno fu avvertito appena venne prospettato il problema di modificare il regime giuridico derivante dall'età di mezzo e particolarmente nell'epoca del riformismo del Settecento, nell'età di realizzazione in Europa delle prime codificazioni, tanto più che in Italia il diritto comune appariva la manifestazione di una co-

scienza di unità per il nesso di elementi che collegava intimamente le sue istituzioni.

Così in Italia il problema della formazione del suo nuovo ordine giuridico all'atto conclusivo del Risorgimento ha carattere tutto particolare appunto per questa unità di coscienza derivante dal persistere della tradizione romanistica, dalla confluenza in essa di quella canonistica, dal fatto indiscutibile che il sistema del diritto comune aveva avuto qui da noi la sua terra di nascita e di sviluppo. Ecco perchè allo stato attuale delle nostre scarse conoscenze sul tema affrontato ritengo di poter fare solo questa conclusione con l'avvertenza che è mio dovere limitarmi a presentarla soprattutto come criterio metodologico per indagini da compiere: per ricostruire il processo formativo dell'ordinamento giuridico del nostro Stato nazionale bisogna mettersi in grado di individuare anche quanto della tradizione venne conservato e non solo quel che di nuovo e di rottura venne introdotto e diventò diritto positivo con i nuovi codici.

Verso la fine del secolo XVIII il movimento giusnaturalistico era riuscito ad interpretare sotto ogni aspetto la molteplicità delle esigenze degli Stati unitari nonché della società civile, promuovendo la preparazione dei codici nazionali che assicuravano l'unità legislativa nel territorio dello Stato e, nel contempo, garantivano la sicurezza e le libertà individuali proprio perchè impostò concretamente le loro soluzioni, attinse insegnamenti dall'esperienza storica delle legislazioni particolari dei vari popoli, eccitandoli ad una sorta di nazionalismo giuridico contro l'antico universalismo del diritto romano, considerato come diritto straniero ed avversato per l'estraneità del suo spirito e della sua lingua.

Ora, a ben guardare, nell'epoca in cui prese spinta soprattutto in Francia, in Austria ed in Prussia il moto per le codificazioni nazionali era stato chiaramente riaffermato anche in Italia un bisogno di storicità e di concretezza pure nel campo del

diritto. Esso era alimentato da un'esigenza fondata sulla coscienza dell'unità della civiltà giuridica italiana, sulla consapevolezza di una continuità ininterrotta fra tradizione del diritto comune e svolgimento del diritto in tutti gli Stati italiani.

Il fenomeno non può essere disconosciuto: un patriottismo di ordine culturale rafforzava e alimentava questa esigenza. Il peso ed il valore concreto di tutto ciò erano indiscutibili come lo erano i principi informatori degli ideali politici e giuridici dell'Ottocento. Ecco perché sotto ogni punto di vista l'ordinamento positivo realizzato in Italia nel 1865 doveva essere il risultato di un'opera di compromesso. Al momento del costituirsi dell'unità politica italiana nel diritto comune fu visto ancora il riflesso dello spirito giuridico italiano, l'espressione ed il valore di un insieme di regole e di principi di carattere universale ma anche di un fenomeno di carattere nazionale e quindi un insieme di norme in cui era intrinseca la possibilità di persistere e di essere applicate proprio in corrispondenza con i principi giuridici che dovevano essere introdotti e che corrispondevano agli ideali più significativi del nostro Risorgimento.

VINCENZO PIANO MORTARI

* Il presente testo riproduce la relazione tenuta dall'A. ad apertura del convegno sulle riforme legislative del 1865, tenuto il 26 febbraio 1966 a Villa Cerami per iniziativa del Comitato Catanese dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano.

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

GLI « ALTRI » NEL FOLKLORE CALABRESE

In questi ultimi anni particolarmente, si è sviluppato, dai più svariati settori, un interesse multidirezionale per la Calabria e su di essa sono stati svolti molti discorsi. Caratteristiche comuni alla maggior parte di essi sono l'estrema genericità delle asserzioni, la superficialità nell'accostarsi alla realtà calabrese — come tutte le realtà, complessa e a volte apparentemente contraddittoria — quando non, esplicitamente, il gusto del pittoresco.

Un esempio di tale letteratura può essere dato dal libro, immeritabilmente così noto, di Norman Douglas, *Vecchia Calabria*, in cui l'autore mostra di avere incontrato, nelle persone con cui è entrato in contatto, alcuni tra i più acuti problemi calabresi (quale quello della miseria, della condizione delle donne, della funzione dei valori religiosi, della bramosia della emigrazione e così via), ma di non averli riconosciuti, preoccupato soltanto di assumere l'atteggiamento dell'esteta, tutto teso nella brillante polemica giornalistica¹. Il libro di Douglas è di circa cinquant'anni fa (anche se in traduzione italiana è apparso per la prima volta soltanto nel 1962), ma lo si è voluto citare quale esempio di un atteggiamento che permea molti discorsi, inchieste e analoghe iniziative — specialmente a livello giornalistico —, che vengono fatti ancor oggi, anzi proprio oggi ricevono dall'odierno interesse per il Sud particolare stimolo.

Ad un livello certamente più alto si pone l'opera dei teorici della questione meridionale: Napoleone Colajanni, De Viti De Marco, Dorso, Fortunato, Gramsci, Arturo Labriola, Lei Spano, Salvemini, Pasquale Villari, Zanotti Bianco, per non citare che alcuni tra i meridionalisti, i cui « meriti » si situano ovviamente a diversi livelli, hanno sviluppato analisi in ogni caso — anche quando, ormai, parzialmente inattuali — pre-

¹ Su questo libro vedi la mia recensione in « Cronache meridionali », n. 10-12, 1964.

gnanti. Ch , se sono mutate alcune condizioni storiche, la continua mancata radicalizzazione dei problemi da parte dei « riformatori », ha lasciato fundamentalmente inalterati i problemi stessi e, quindi, la vitalit -limite delle denunce meridionalistiche. Tali opere costituiscono una delle rarissime testimonianze valide di pensiero politico italiano, impostano il problema meridionale, iniziando quell'opera di demistificazione della realt  del Mezzogiorno, sul quale sono profusi ancora — e ai pi  diversi livelli — luoghi comuni e pregiudizi.

A titolo esemplificativo, « Tutti credevano che la terra promessa, colma di tutti i doni celesti, a' quali mali abbia solo corrisposto la fiacchezza degli abitanti, fosse appunto il Mezzogiorno, 'troppo favorito dalla natura', secondo il Bonghi, 'eccezionalmente cospicuo', a detta del Sella, 'singolarmente ricco', per bocca del Depretis, 'il pi  bello, il pi  fertile paese d'Europa', a giudizio del Minghetti, il quale, parlando alla Camera nel giugno del '61 metteva in prima linea, tra le inesauribili occulte miniere della nostra fortuna, la nuda steppa, che   tutta un bassofondo marino quaternario, del Tavoliere di Puglia: gi  prima di loro, non lo aveva forse descritto Vincenzo Cuoco, esule a Milano nel 1804, come 'il pi  ferace suolo sotto il pi  dolce clima', e Pietro Colletta, presso a morte in Firenze nel 1831, quale 'terra ubertosa sotto il cielo lascivo', e Petrucelli della Gattina, profugo a Torino nel 1849, 'un paese per cui Iddio esaur  la sua opulenza di creazione' ? », notava Giustino Fortunato², che teneva invece ad avere della questione meridionale — una questione non esclusivamente, ma certo soprattutto economica — « [...] prima un concetto limpido e vero, una idea un po' distinta e ordinata, poi il fermo proposito di agire in conformit  di essa ».

Forse proprio per la loro qualit  di iniziatori del processo di consapevolezza di quel nodo intricatissimo di problemi che va sotto il nome di questione meridionale — ed anche per il grado di sviluppo, a quei tempi di molto minore di quello attuale, delle scienze antropologiche e sociali —, nelle loro opere non poterono essere sviluppate analisi approfondite dei valori effettivi, dei temi culturali del « popolo » calabrese.

Un discorso su tali valori si rivela sempre pi  necessario ove si pensi l'astrattezza di una politica di riforme, che prescinda dalla conoscenza ef-

² GIUSTINO FORTUNATO, *La questione meridionale e la riforma tributaria*, nell'opera *Il Mezzogiorno e lo Stato Italiano*, Firenze, Vallecchi, « Collezione di studi meridionali », 1926, 2 voll., pp. 474-518, II vol.

fettiva — non ideologicamente scontata — della realtà da modificare. Testimoniano tale astrattezza, e l'incomprensione che da essa necessariamente deriva, le varie riforme — o tentativi di riforme — che si sono succedute negli ultimi cinquant'anni. Per le dimensioni necessariamente ristrette di questo scritto, non posso neanche accennare a quel fervore di ricerca che in questi ultimi anni si è concretato in molti lavori, alcuni dei quali apprezzabili, sia per i risultati scientifici raggiunti, che per lo spirito che li ha informati. Da Giustino Fortunato ad Emilio Sereni, quindi, molta strada è stata fatta nella ricerca dei valori della società meridionale, ma finora in questa problematica il folklore non ha svolto, si può dire, alcun ruolo; e ciò per svariati motivi. Anzitutto, a livello mondano esso è stato utilizzato come elemento grazioso, pittoresco, da inserire, a pezzi ben dosati, nel nostro « patrimonio » di conoscenze (e in questa direzione andrebbe rintracciato il motivo della fortuna commerciale di alcune iniziative, quali quelle dei « bei » dischi, dei « bei » libri, dei « bei » documentari folklorici e così via). Il pezzo folklorico viene utilizzato, quindi, per fini estetizzanti, con assoluta indifferenza per i problemi che esso evoca e da cui è nato. A livello scientifico, poi, il folklore è stato, prevalentemente, visto come settore specifico, con autonomia di metodi e di intenti. Su una tale valutazione ha influito, in genere, il principio della divisione delle scienze: utile nella misura in cui ha reso possibile la libera ricerca scientifica obiettiva (non va dimenticato che tale principio si affermò quale reazione al dogmatismo e alle ipoteche metafisiche che si pretendeva avanzare sulla ricerca scientifica), dannoso, però, nella misura in cui ha portato, nell'erronea applicazione ed esasperazione che ne è stata fatta, al cosiddetto « neutralismo scientifico », che astrattamente ipotizza uno scienziato staccato dai contenuti che analizza, in un disinteresse che, oltre tutto, comprometterebbe, se fosse reale e non soltanto proclamato ideologicamente, i risultati dello stesso lavoro scientifico.

Per il folklore tale discorso acquista una maggiore specificità. Infatti, i documenti folklorici (canti popolari, proverbi, credenze popolari e così via) testimoniano uno stato di oppressione e di miseria e significano, per lo più, una protesta, consapevole o meno, di fronte alla sua intollerabilità. Che le classi subalterne abbiano scelto (ma è possibile parlare di scelta se le altre vie, per ragioni diverse, erano loro sbarrate?) tale forma di protesta, il più delle volte rivestita di forme paraboliche, è comprensibile: anche in epoche di dittatura gli artisti sono costretti a

mascherare il loro discorso. Le classi dominanti potevano accogliere tali discorsi come protesta, quali essi effettivamente erano? No di certo, ch  sarebbero saltati il loro equilibrio e la loro convinzione di essere illuminate, comprensive: infatti pure opprimendo oggettivamente continuavano a credere, sul piano teorico, ad un'etica di fratellanza (un altro degli effetti di quel divario tra teoria e prassi acutamente analizzato, ma non ancora superato). Potevano non ascoltarli affatto, ignorarli completamente, fingere che non esistessero? Neanche, ch , a lungo andare, le classi dominate sarebbero esplose e, oltre tutto, ignorare completamente tali discorsi, ricorrere ad una scoperta finzione avrebbe minato la coscienza felice delle classi al potere. Si doveva ascoltarli, e nello stesso tempo non intenderli; accettare l'espedito cui il « popolo » era stato costretto per non veder soffocata la sua voce, e, contemporaneamente, giuocarlo sullo stesso piano. Scatta, a questo punto, il meccanismo della ideologia; la protesta popolare viene incasellata nel settore specifico « patrimonio folklorico »: il giuoco   fatto.

Si rivela, quindi, compito utilissimo quello di scrostare la vernice estetica — nella misura in cui essa costituisce un paraocchi — dai documenti folklorici, analizzarli dettagliatamente, inserendoli nei determinati contesti storici e psicologico-sociali in cui essi nacquero e che essi, quindi, rispecchiano. (A questo punto sarebbe necessario accennare a quanto   stato fatto, anche se non   molto, in questa direzione, ma   un discorso che i limiti di questo scritto non consentono). Tale compito si presenta urgente, ch  comprendere davvero la vita del « popolo » calabrese, i valori che esso vive nella concretezza delle sue giornate costituisce la base imprescindibile per poter trasformare le condizioni in cui esso   stato costretto a vivere, condizioni che sfiorano, a volta, l'invivibilit . Anche se questo ci porta a buttare a mare l'atteggiamento tradizionale, romantico, nei confronti del folklore e tutta la letteratura sul distacco dello scienziato. Ch  raramente « l'atteggiamento anti-tradizionale » pu  rivelarsi pi  denso di sollecitazione problematica.

Fatte queste considerazioni generali, che illuminano i motivi della metodologia seguita, cercher  di rintracciare i valori effettivi, esaminando come il calabrese « subalterno » — con i limiti che tali generalizzazioni comportano inevitabilmente — vive i suoi rapporti con le persone e con le cose.

Dopo aver analizzato, per quanto sommariamente, i valori trasmessi fin dalla nascita, sar  utile esaminare i rapporti con le persone, tenendo

conto dei diversi atteggiamenti che si assumono a seconda che si tratti di rapporti con i potenti, con le donne, con i parenti, con gli amici, con i compari, con i vicini, con i compaesani, con i preti, con i medici, con i magistrati, con gli « altri » in genere.

Piuttosto che tentare una trattazione che si ponga come esaustiva, preferisco limitarmi ad esporre alcune indicazioni problematiche su alcuni possibili filoni interpretativi di documenti letterari folklorici, difusi, del resto, non soltanto nell'area calabrese.

Non pretendo di descrivere le classi subalterne calabresi « come naturalmente sono », ch  un discorso simile implicherebbe un rapporto ideologico con la realt , n  intendo contribuire alla costruzione di una « metafisica della Calabria », ch  nella cristallizzazione storica si trova soltanto la possibilit  di un alibi per la propria inerzia. Spero soltanto di sollecitare, usando come chiave interpretativa il folklore, un comprensione meno astratta di una realt  che, appunto perch  in movimento, come la calabrese,   suscettibile di ulteriori sviluppi e richiede, pi  che discorsi generici e interventi legislativi superficiali, una radicale trasformazione. Trasformazione nella quale tutti dobbiamo sentirci impegnati, perch  delle condizioni delle classi subalterne calabresi — come di quelle di tutto il Sud d'Italia, che rinviano ad un mondo della miseria e ad una cultura della miseria che su questo mondo si   formata — siamo — ed   necessario rendercene conto —, pur con diverse gradazioni, responsabili tutti.

Esaminiamo anzitutto quali temi e quali valori la societ  calabrese trasmette ai suoi nuovi membri, fin dalla loro nascita. E' noto, infatti, che la societ  tende a far adattare alle sue norme tutti i suoi nuovi membri servendosi, per i primi anni dell'infanzia, dell'agente famiglia, e che tale processo, intorno al quale esiste una vasta letteratura, va sotto il nome di « inculturazione ». E' stato pi  volte sottolineato, infatti, che « formazioni sociali, come la famiglia, ed istituzioni, come la scuola, rappresentano i meccanismi di mediazione, i tramiti attraverso i quali i condizionamenti della societ  giungono — in modo articolato ed incisivo — alla sfera individuale. Questa presenza — la presenza strutturata dell'adulto — filtra ed in parte deforma l'azione dei fattori oggettivi, in relazione alla mentalit  collettiva ed alle ideologie che stanno alla base del vivere comunitario » ^{2 bis}. Potremo vedere, cos , quali modelli di com-

^{2 bis} ALBERTO ALBERTI, *L'autoritarismo nella societ  attuale: il bambino fino a sei anni*, in AA.VV., *L'autoritarismo nelle scuole*, Roma, Ed. Riuniti, 1969.

portamento vengono posti di fronte ai bambini, che li assimileranno gradualmente, formando quel loro « carattere », che è stato visto finora come naturale. (Un discorso a parte meriterebbe la storia del concetto di « natura umana », ipostatizzata ogni qual volta si è voluto spacciare come un effetto necessario della natura umana ciò che era più conveniente ad alcuni gruppi o ad alcune classi o categorie. Così, il diritto di proprietà è stato presentato come una conseguenza necessaria della natura umana; così, il delitto di onore, conseguenza della comoda condizione di proprietario della donna che l'uomo si è assicurato, viene giustificato, in Calabria, come reazione naturale, istintiva ad un'offesa che *non può che* essere lavata col sangue³. Ma un tale discorso, che dovrebbe rintracciare anche i motivi che hanno reso possibile — e a volte inavvertita dagli stessi suoi portatori — tale copertura ideologica ed analizzare i meccanismi che la regolano, ci porterebbe lontano e in questa sede posso solo farne cenno).

Tale temi culturali e valori ci servono, anche, per illuminare fin d'ora la personalità dei « grandi », gli adulti, nei quali tali temi e valori vivono.

I figli sono desiderati, anche se con la loro venuta al mondo la vita dei genitori si caricherà di maggiore fatica. La loro venuta è « inevitabile » conseguenza del matrimonio: solo, a lottare contro tutti, potenzialmente — quando non attualmente — nemici, in quanto competitori, il calabrese tende a crearsi un'oasi di tranquillità e di dominio. Appena le condizioni economiche gli consentono quel minimo di sicurezza per sopravvivere con i familiari, della cui sorte egli si avvertirà sempre responsabile, si sposa, prende cioè un compagno, ma a lui soggetto in quanto donna, senza il quale la vita perderebbe anche quel poco di senso che, nella precarietà esistenziale, le è rimasto. Educato in un'implacabile etica sessuofobica, da far valere soprattutto nei confronti delle « proprie » donne, cresciuto in un ambiente in cui viene attuata una rigida separazione tra i sessi, attraverso il matrimonio il calabrese si fa conferire crisma di legittimità ad un desiderio che finora non ha potuto accettare, salvo a subire complessi di colpa, quando non inesorabili condanne sociali (specialmente per le donne, mentre, contraddittoriamente, ai maschi il ruolo di

³ Sulla condizione della donna in Calabria, quale ci è testimoniata dal folklore, vedi il mio *La donna nei proverbi calabresi*, in « Quaderni calabresi », a. IV, n. 5, sett.-nov. 1968, pp. 18-29.

seduttore conferisce maggior fascino). Gli atti sessuali diventano, finalmente, legittimi. Essi non comporterebbero senz'altro, automaticamente, la venuta successiva dei figli, ma per separare il sesso dalla procreazione sarebbe necessaria una posizione criticamente libera di fronte alla Chiesa Cattolica, nell'insegnamento della quale, almeno finora, la legittimità del primo termine si trova solo nel secondo; di tale posizione libera, però, per un complesso di motivi non vi è traccia — ed è un discorso che andrebbe approfondito — in Calabria. Sarebbe necessaria, anche, la conoscenza dettagliata delle pratiche anticoncezionali, cosa quasi impossibile presso una popolazione a così basso livello di istruzione e in cui, oltre tutto, l'equazione sesso - matrimonio - procreazione risponde ad alcuni bisogni culturali che andrebbero indagati. Il matrimonio, quindi, porta senz'altro ai figli. Essi, del resto, sono desiderati, per un complesso di motivi. Un proverbio nota amaramente: *Cu patri e cu patruni - Non c'è ragiuni*, oppure: *Cu patri e cu patruni - Sempi tortu e mai ragiuni*⁴. Ricontriamo in questi detti un significativo accostamento tra la figura del padre e quella del padrone: il primo ha nella famiglia, e quindi anche sullo sviluppo psichico del bambino, tutto il potere ed il prestigio che sono stati attribuiti nella nostra organizzazione sociale al padrone; quest'ultimo aggiunge al suo potere — col quale è inutile lottare: *Cu' cu i putenti aiuta - O crepa o va di sutta*⁵ — la coloritura familiare del padre: pur essendo lontanissimo, nella sua gelida onnipotenza, diventa stranamente vicino, è come il proprio padre, è padre: *Vui ndi siti patri e patruni*⁶ è un modo di dire che i contadini dicono ancor oggi ai loro « signori ».

La vita del figlio è dominata dalla figura del padre (e sembra inutile richiamare a questo punto la vastissima letteratura psicanalitica sul ruolo svolto nello sviluppo psichico dell'uomo dalla figura dei genitori); innumerevoli volte egli ha occasione di invidiare il padre, di desiderare di essere, al più presto, come lui, tanto padrone da poter indirizzare a suo piacimento la vita dei figli, da disporre di essi, anche se « per il

⁴ Con padre e con padrone - Non c'è ragione; Con padre e con padrone - Sempre torto e mai ragione.

Questi e tutti gli altri proverbi citati in questo scritto, ove non venga indicata altra fonte, sono tratti da: RAFFAELE LOMBARDI SATRIANI, *Proverbi in uso in S. Costantino di Briatico (prov. di Catanzaro)*, Monteleone, Raho, 1913, pp. 237.

⁵ Chi con i potenti lotta - O crepa o va di sotto.

⁶ Voi ci siete padre e padrone.

loro bene » (e questo complesso meccanismo di gelosia e di invidia, per lo più inconscio, permea drammaticamente i rapporti familiari). In una ninna-nanna di Cetraro vien detto esplicitamente che dai figli devono trarre bene i genitori:

*Venenci, suonnu, oh! vènicci, vènicci,
Duvi 'sta gioja mia 'ntartenitici;
Venenci, suonnu, e non la staziadi,
Cà è piccininna e non lu sa cuntadi;
Venenci, suonnu, e non tardadi l'ura,
Vienimi a dorme 'stu mazzu di juri,
Mazzu di juri miu 'ngarofalatu,
N'avissa beni la mamma e lu patri;
Mazzu di juri miu, mazzu d'amenta,
Mamma ti chiama a ttia, figghia cuntenta*⁷.

Il matrimonio consente al giovane di acquistare rispettabilità, peso sociale e, contemporaneamente, gli conferisce il potere sulla propria moglie e sui figli che verranno, quel potere che difficilmente potrà avere in tutti gli altri rapporti sociali. I figli, infatti, hanno il « dovere » di obbedire: *Cu' non senti 'u patri e 'a mamma - Vaci jerramu pe 'i cuntati*⁸ e sui figli, oltre tutto, potrà riversarsi quella dolcezza che non ha avuto sbocco, in un mondo spietato e ritmato dalla violenza. Essi sono il fiore della casa e sono da preferirsi alla ricchezza: *Ri figghi sunu ru jure di la casa - E tinta chidda casa chi se chiuda; Megghiu riccu di sangu ca di denari*⁹, dove è percepibile chiaramente un processo compensativo. Nelle ninne-nanne è riscontrabile il tema dell'amore materno, il cui carattere competitivo e di rivalsa non è stato per lo più sottolineato,

⁷ Vienici, sonno, oh vienici, vienici, / Dov'è 'sta gioja mia trattieniti; / Vienici, sonno, e non la straziare, / Ch'è piccolina e non lo sa contare; / Vienici, sonno, e non tardare l'ora, / Vienimi a far dormire questo mazzo di fiori, / Mazzo di fiori mio pien di garofani; / Ne avesse bene la mamma e il padre; / Mazzo di fiori mio, mazzo di menta, / Mamma ti chiama, figlia contenta.

Questa e tutte le altre ninne-nanne, ove non venga indicata altra fonte, sono tratte da: RAFFAELE LOMBARDI SATRIANI, *Canti popolari calabresi*, vol. III, Napoli, De Simone, 1932, pp. 344.

⁸ Chi non ascolta il padre e la mamma - Va ramingo per le contrade.

⁹ I figli sono il fiore della casa - E infelice quella casa che si chiude. GIULIO BERARDELLI, *I ditteri calabresi per l'educazione dei figli*, in « Folklore », a. XIII, fasc. I-IV, 1959, pp. 97-100. Meglio ricco di sangue che di denari.

a tutto vantaggio dell'impostazione tradizionale, retorica e mistificane (il mio della madre caratterizza anche la nostra cultura). La « propria » bambina odora di rose, di viole e di gigli bianchi, con il suo odore mantiene e conforta la mamma:

*Piccirilla mia, di chi m'adduri?
Di rosi, di violi, jgli e juri.
Piccirilla mia, m'adduri tantu,
Di rosi, di violi e jgli janchi.
Li rosi non su' fatti e tu li tieni;
Ca ccu l'adduri 'a mamma tua mantieni;
Li rosi non su' fatti e tu li puorti,
Cà ccu l'adduri 'a mamma tua cunfuorti.*
(Cetraro)¹⁰

Assieme all'amore, però, viene instillata, l'idea che gli altri possono frodare: *Chine te dici ca te vo' cchiù beni de mamma - O te froda o t'inganna*¹¹.

(Vedi pure canto riportato a pag. 31)

Il sonno è personificato (che le cose vengano personificate, gli stati d'animo e le situazioni entificati è processo uguale e contrario alla co-salizzazione della persona: ambedue rivelano un'incapacità di instaurare i rapporti con la realtà senza mistificarla), promette e non mantiene, forse qualche cavaliere o qualche donna l'avrà trattenuto; i « grandi », del resto, possono prenderlo, anche se esso è fatto per i bambini:

*'U sonnu mi promisi ca venia,
E mi gabbau, pigghiandu 'n'atra via.
O sonnu, ti vidissi carciaratu
Picchè non beni quandu si' chiamatu?*
(San Costantino di Briatico);

¹⁰ Piccolina mia, di che mi odori? / Di rose, di viole, gigli e fiori. / Piccolina mia, mi odori tanto, / Di rose, di viole e gigli bianchi. / Le rose non ci sono e tu le tieni; / Ché con l'odore mamma tua mantieni; / Le rose non ci sono e tu le porti, / Ché con l'odore mamma tua conforti.

¹¹ Chi ti dice che ti vuol più bene di mamma - O ti froda o ti inganna. G. BERARDELLI, *scritto cit.*

*Chi fici lu suonnu chi non vinne,
 Alcunu cavalieri si lu tinne?
 Vieni, suonnu, e nun venire a pede,
 Vieni 'ncavallu cumu te cumbene,
 'U suonnu è fattu ppe' lli piccirilli,
 Vienu lli 'randi e si lu pigliu illi.*
 (Soveria Mannelli);

*'Ngratu sonnu, chi ancora non vinni,
 Criju ca 'ncuna donna lu trattinni.*
 (San Costantino di Briatico)¹²

Essendo « importante » e dovendo essere atteso con paziente rispetto, il sonno deve avere i segni del potere, quali storicamente sono stati familiari, oltre alla velocità colla quale deve venire:

*Veninci, sonnu, e non beniri a ppedi.
 Veni 'n cavallu e comu cavalieri.*
 (San Costantino di Briatico)¹³

I valori religiosi (e la religiosità popolare pur accettando la religione « ufficiale » la trasforma, oltre che sincretisticamente, modificandola secondo la fantasia ed i bisogni culturali delle classi subalterne) sostanziano moltissime ninne-nanne e ciò che più si desidera per il bambino è la santità; tra le tante non posso citarne che qualcuna:

*Vènici, sonnu, 'nt'a naca d'oru,
 Duvi s'addormentau Gesuzzu Bonu;
 Vènici, sonnu, 'nt'a naca di lignu,
 Duvi s'addormentau Gesù Benignu;
 Vènici, sonnu, 'nt'a naca d'argento,
 Duvi s'addormentau Gesù 'Nnocenti;
 Vènici, sonnu, 'nt'a naca d'ottuni,
 Duvi s'addormentau Nostru Signuri.*
 (Vibo Valentia);

¹² Il sonno mi promise di venire, / E m'ingannò, prendendo un'altra via. / O sonno, ti vedessi carcerato / Perché non vieni quando sei chiamato?

Che fece il sonno che non venne, / Qualche cavaliere se lo tenne? / Vieni, sonno, e non venire a piedi, / Vieni a cavallo come ti conviene, / Il sonno è fatto per i piccolini, / Vengono i grandi e se lo prendon loro.

Ingrato sonno, che ancora non venne, / Credo che qualche donna lo trattenne.

¹³ Vienici, sonno, e non venire a piedi / Vieni a cavallo e come cavaliere.

*'A ninna ninna e lla ninna te dicu,
 Ccu lla Madonna io te benedicu.
 'A ninna ninna e lla ninna te cantu,
 E lla Madonna mu te fa nu santu.
 Para, Madonna mia, para 'ssu mantu,
 Mu ti cce jettu 'stu palumbo santu.
 Para, Madonna mia, para 'ssu sinu,
 Mu ti cce jettu 'stu caru bambinu.*
 (Soveria Mannelli) ¹⁴

Avendo scarsa fiducia nella medicina e nella scienza in genere, la salute viene richiesta alla Madonna, che può scacciare i mali e fare stare bene il bambino:

*Oi Madonna di li Pitturutu,
 Càcciali i mali e mannacci 'a saluti.
 Oi Madonna di la Conicella,
 Ammantamillu ccu'na veste bella.
 Oi Madonna di la Piatati,
 Fammillu stari bonu e mai malatu.*
 (Bisignano) ¹⁵

Che la vita sia felice o disperata dipende, più che dalla propria volontà e dalla propria operosità, dal destino; indispensabile, quindi, augurare al bambino che gli risplenda il destino, come risplende il sole la mattina:

*Biellu è lu mari e bella è la marina,
 Biellu è 'ssu figliu miu quannu camina.
 Mmienzu lu mari c'è 'nu pratu 'e menti.
 E c'è 'nu figliu cculli serbimienti.*

¹⁴ Vienici, sonno, nella culla d'oro, / Dove si addormentò Gesuzzo Buono; /
 Vienici, sonno, nella culla di legno / Dove si addormentò Gesù Benigno; /
 Vienici, sonno, nella culla d'argento, / Dove si addormentò Gesù Innocente; /
 Vienici, sonno, nella culla di ottone, / Dove si addormentò Nostro Signore.
 La ninna-nanna e la ninna ti dico, / Con la Madonna io ti benedico. /
 La ninna-nanna e la ninna ti canto / E la Madonna che ti faccia santo. /
 Apri, Madonna mia, apri 'sto manto, / Ché ti getti 'sto colombo santo. /
 Porgi, Madonna mia, questo seno, / Ché ti ci ponga questo caro bambino.
¹⁵ O Madonna del Pettoruto, / Scacciagli i mali e mandagli la salute. / O
 Madonna della Conicella / Ammantamelo con una veste bella. / O Madonna della
 Pietà, / Fammelo stare bene e mai malato.

*Oi figliu! chi ti luci lu destinu,
 Cumu luci lu suli la matina;
 Oi figliu! chi ti via chjinu de rosi,
 Duormi, gioiuzza mia, duormi e riposa!*
 (Acri)¹⁶

Per augurargli buona fortuna, tutti i Santi fecero consiglio; essi stavano radunati presso la porta di casa, per destinargli una buona sorte:

*Duormi, gioiuzza mia, duormi ch'à d'ura,
 Li 'guali tua riposanu, e tu puru.
 Chiudi 'ss'occhiuzzi tua chi sunu bielli,
 Funtani chi cci vivinu li Santi,
 Tutti li Santi ficiru cunsigliu,
 Quannu la mamma parturia 'ssu figliu.
 Stavanu tutti quanti 'njinocchiuni,
 Ped'augurari a tia bona fortuna;
 Tutti li Santi stavanu alla porta,
 Pe' destinari a tia 'na bona sciorta.*
 (Acri)¹⁷

Quando nasce una bambina o un bambino, si suole conficcare un chiodo in una trave della copertura; ciò facendo, il padre del neonato dice: *Mentu 'stu chiovu pe' sustegnu e pe' saluti di 'stu bambinu*¹⁸. E ad ogni lieto evento il chiodo non deve mancare per la buona fortuna del neonato (Dasà).

Il chiodo diventa, così, il simbolo in cui si è concretata l'esigenza di reagire alla precarietà dell'esistenza, avvertita come continuamente

¹⁶ Bello è il mare e bella è la marina / Bello è 'sto figlio mio quando cammina. /
 In mezzo al mare v'è un prato di menta, / E c'è un figlio con i servienti, /
 O figlio! Che ti risplenda il destino, / Come risplende il sole la mattina; /
 O figlio! che ti veda pieno di rose, / Dormi, Gioiuzza mia, dormi e riposa!

¹⁷ Dormi, gioiuzza mia, dormi ch'è ora, / I pari tuoi riposano e tu pure. /
 Chiudi 'st'occhiuzzi tuoi che sono belli, / Fontane che vi bevono i Santi, / Tutti
 i Santi tennero consiglio, / Quando la mamma partorì 'sto figlio, / Stavano tutti quanti
 ginocchioni, / Per augurare a te buona fortuna; / Tutti i Santi stavano alla porta, /
 Per destinare a te una buona sorte.

¹⁸ Pongo questo chiodo per sostegno e per salute di questo bambino.

RAFFAELE LOMBARDI SATRIANI, *Credenze popolari calabresi*, Napoleone, De Simone, 1951, pp. 235.

sfuggente, guadagnando in sicurezza esistenziale, anche se è sicurezza conquistata, in questo caso, con mezzi magici.

Nelle misere giornate, il pane acquista un'importanza primaria: la sua mancanza è causa di amare preoccupazioni, la sua presenza è fonte di letizia:

*O sonnu, veni, e di luntana via,
Mu s'addormenta la palumba mia,
O sonnu, veni e di Castellammare,
Fanci la pitta, quandu fai lu pani,
Non ci la fari tantu tostuleja,
Cà havi li denti di la vecchiareja.*
(Stefanaconi)¹⁹

L'importanza del cibo echeggia anche nel seguente giuochetto infantile: prendendo la manina del bimbo al principio del braccio, e dimenandolo si canta:

*Mani mani morta,
Dio mu ti cumporta
Cu lu pani e lu vinu
E lu casu pecurinu*²⁰.

La lotta quotidiana è la lotta contro la miseria; la maledizione più crudele è quella, quindi, di augurare al sonno personificato che possa andare, pezzente, cercando in lagrime l'elemosina:

*O sonnu, chi ti vija jri pezzennu
Cercannu la limosina chiancennu;
O sonnu, chi ti vija martiriatu,
Perchè nun beni quannu si chiamatu?*
(Rossano)²¹

¹⁹ O sonno, vieni, e da lontana via, / ché si addormenti la colomba mia, / O sonno, vieni da Castellammare, / Falle la schiaccia, quando fai il pane, / Non gliela fare tanto duretta, / Ché ha i denti di una vecchietta.

²⁰ Mano mano morta, / Dio che ti conforti / Con il pane e con il vino / E il formaggio pecorino.

V. CATENACCI, *Canti e giuochetti infantili*, in « La Calabria », a. III, 1890, n. 3, 5, 7 pp. 20-21, 38, 56.

²¹ O sonno, che ti veda andar pezzente / Chiedendo l'elemosina piangendo; / O sonno, che ti veda martoriato, / Perchè non vieni quando sei chiamato?

Funzione importantissima quella della ricchezza, essendo questa un elemento discriminante tra gli uomini ed essendo considerata, nel nostro attuale ordinamento sociale, proporzionale al merito delle persone. La madre deve quindi chiedere alla Madonna di rendere la figlia ricca e socialmente importante:

*Madonna mia, marancellu, manna
Chillu chi nci disidira la mamma.
La mamma nci disidira lu bonu,
La bona sciorta e la bona fortuna;
La mamma nci disidira lu beni,
E tu, Madonna mia, cuncedincillu;
Madonna mia di la chiesa granni,
'Sta figlia ricca e 'na persuna granni;
Madonna mia di lu Petturutu,
Tu mi l'ha' data e tu nce duni ajutu;
La mamma non n'ha cchiù, nè cchiù ni vodi,
Ill'è la chiavuzzella di lu cori;
La mamma non n'ha cchiù, nè cchiù n'aspetta
Ill'è la chiavuzzella di lu piettu.*

(Cetraro) ²²

Con la ricchezza è augurabile l'elemento che con essa sempre si accompagna, il potere:

*Ninna la nanna e ninna la nonna,
La vera mamma tua è la Madonna;
Figghiu, t'annacu cu 'sta corda d'oru,
Mu si patruni di 'nu grandi trisoru;
Figghiu, t'annacu cu 'sta curdellina,
Mu si patruni di tutta Messina.*

(Reggio) ²³

²² Madonna mia, mandacelo, manda, / Quello che le desidera la mamma. / La mamma le desidera il buono, / La buona sorte e la buona fortuna; / La mamma le desidera il bene, / E tu, Madonna mia, concediglielo; / Madonna mia della Chiesa grande, / 'sta figlia ricca e una persona grande; / Madonna mia del Pettoruto, / Tu ce l'hai data e tu ci porgi aiuto; / La mamma non ne ha più, nè più ne vuole, / Ella è la chiavetta del cuore; / La mamma non ne ha più, nè più ne aspetta, / Ella è la chiavetta del petto.

²³ Ninna la nanna e ninna la nonna, / La vera mamma tua è la Madonna; / Figlio, ti cullo con questa cordellina, / Che tu sia padrone di tutta Messina.

Altri valori che si chiedono a Dio sono la forza, la bellezza e la sapienza:

*Dormi, ninnuzzu miu, dorme e riposa,
Mazzu de juri e sipala de rosa.
Biellu è lu mare e bella è lla marina,
Biellu è 'stu figliu miu quandu camina.
La forza de l'Orlando e de Sanzune,
Le bellizze c'avìa Carlu Rumanu,
E la sapienza ch'avìa Salumune.*

(Soveria Mannelli)²⁴

Alle figlie è bene augurare il marito, che conferisca loro quella dignità che, nella società calabrese, non possono avere le nubili: *Cu' si marita jeni missa all'onuri di 'u mundu; Figghia in fascia - Dote in cascia; A quindici anni - 'A figghia fimmina o a mariti o a scanni*²⁵, ci testimoniano i proverbi.

E' bene, però, che il marito non abbia la madre e se per caso questa è ancora in vita, possa morire l'indomani del matrimonio:

*E ninna e ninna e vvìa,
Maronna bella di la chiesa mia,
Maronna bella mia, mannali e duna,
'A bona sciorta e la bona fortuna;
Maronna bella mia, mandali, manni,
Li manni 'nu maritu senza mamma;
Si 'n casu mai la mamma iddu tenissa
Oj s'affira e domani morissa.*

(Rossano)²⁶

E' amaro, infatti, lo stato di chi, sposandosi, si sobbarca al peso delle relazioni con la suocera e con la cognata: *Amara la donna maritata - Chi è a tagghiu di la socira e di 'a canata*²⁷.

²⁴ Dormi, piccino mio, dormi e riposa, / Mazzo di fiori e siepe di rose, / Bello è il mare e bella è la marina, / Bello è 'sto figlio mio quando cammina. / La forza dell'Orlando e di Sansone, / La bellezza che aveva Carlo Romano, / E la sapienza che aveva Salomone.

²⁵ Chi si marita è messa all'onore del mondo; Figlia in fascia - Dote in cassa; A quindici anni - La figlia o la mariti o la scanni.

²⁶ E ninna ninna e via, Madonna bella della Chiesa mia; / Madonna bella mia, mandale e dona, / La buona sorte e la buona fortuna; / Madonna bella mia, mandale, manda, / Le mandi un marito senza mamma; / Se caso mai la mamma egli tenesse / Oggi si sposi e domani morisse

²⁷ Infelice la donna maritata - Che è a fianco della suocera e della cognata.

Ed è impossibile che suocera e nuora vadano d'accordo, anche se la nuora si mostra dolce come lo zucchero: *'A nora se è di zuccaru - Mancu è bona*²⁸, dove, è appena il caso di notarlo, il conflitto è istituzionalizzato tra i diversi ruoli, che prescindono, in quanto tali, dalle caratteristiche personali.

Ai figli, a volte, si augura una brillante carriera ecclesiastica. Farsi prete è, del resto, e ancora più era, uno dei pochi modi permessi al povero di elevarsi socialmente, di accedere alla sospirata cerchia dei potenti (avere il figlio prete, o laureato, costituiva la rivincita sociale del povero):

*Viscuvu mu ti viju di Firenze,
Appressu mu ti viju cardinale;
Cà poi t'aspetta 'n'atra provvidenza
E mu t'aspetti alla seggia papale.*

(Vibo Valentia)²⁹

Alcune ninne-nanne familiarizzano i bambini con il mare che è percepito quale fonte di ricchezza, tanto da divenire mito nelle comunità dell'interno:

*Beddu è lu mari e bedda è la marina,
Beddu è 'u me' figghiu quandu camina;
Beddu è lu mari e beddi su li pisci,
Beddu è lu me' figghiu quandu crisci.*

(Reggio)³⁰

E, altre volte, posto il bambino a cavalcioni sulle ginocchia, gli adulti, tenendolo per le manine, lo piegano leggermente indietro e sollevandolo cantano:

*Jettalu a mari,
Pigghia 'u piscicani.
Jettalu a la marina,
Pigghia 'u pisci tonnina.*

²⁸ La nuova se è di zucchero — Neanche è buona.

²⁹ Vescovo che ti veda di Firenze, / Appresso che ti veda cardinale; / Ché poi t'attenda un'altra provvidenza / Per sederti nel seggio papale.

³⁰ Bello è il mare e bella è la marina, / Bello è il figlio mio quando cammina; / Bello è il mare e belli sono i pesci, / Bello è il figlio mio quando cresce.

*Jettalu 'mpundu,
Pigghia 'u pisci palumbo.
Jettalu 'nt'o puzzi,
Pigghia 'u cuttejuzzu* ³¹.

Viene anche instillato in lui l'individualismo, l'idea di dover essere diverso dagli altri:

*Tutti li quatrarelli vannu fora,
Sulu Ninnuzzu miu vad'alla scola.
O ninna, ninna, nonna,
La vera mamma tua è la Madonna,
O ninna, ninnarella,
Tu si' lu caru di la mammarella.
Quandu Ninnuzzu miu lu viu zitu
Napuli e Spagna chiamu a lu cumbitu;
Tutti li belli donni di Gaita,
Ci portanu tri sarmi di munita;
E li sonatori chi vanno ppi' mari;
Duormi, Ninnuzzu miu, finu a dumani.*
(Nicastro) ³²

E gli viene instillata, ancora, la sfiducia negli altri, dalle cui parole è bene non fidarsi, ché possono celare chi sa quali insidie:

*La mamma ti vo bene ccu ru coru,
Cà chiddu re li genti su' paroli,
La mamma ti vo bene veramenti,
Cà cchiddu re li genti non è nenti.
Lu bene re la mamma è chiaru e nettu,
'Ccussì è la vita tua senza difettu;
Lu bene re la mamma si' tu, figghiu,
Quannu mi dormi 'n'angiulu assumigghi.*
(Rossano) ³³

³¹ Gettalo a mare, / Prendi il pesce cane. / Gettalo alla marina, / Prendi il tonno. / Gettalo in fondo, / Prendi il pesce palombo. / Gettalo nel pozzo, / Prendi il coltelluccio.

V. CATENACCI, *scritto cit.*

³² Tutti i ragazzetti vanno fuori, / Solo Ninuccio mio va alla scuola, / O ninna, ninna, nonna, / La vera mamma tua è la Madonna, / O ninna, ninnarella, / Tu sei il caro della mammarella. / Quando Ninuccio mio lo vedo fidanzato / Napoli e Spagna chiamo al convito; / Tutte le belle donne di Gaeta, / Ci portano tre salme di moneta; / E i suonatori che vanno per mare; / Dormi, Ninuccio mio, fino a domani.

³³ La mamma ti vuol bene con il cuore, / Ché quello della gente son parole, / La mamma ti vuol bene veramente, / Ché quello della gente non è niente. / Il bene

La lotta, del resto, costituisce l'esperienza quotidiana nei rapporti tra gli uomini e anche a livello biologico. Infatti, non avviene soltanto che si sia oppressi dai padroni — alla cui smisurata dignità non si può attendere, ch  altrimenti si sar  puniti, anche se la « colpa » sia stata commessa volontariamente ³⁴ —, avviene anche che il lupo mangi la pecora e non si pu  fare altro che testimoniare la propria simpatia, la propria solidariet  alla pecorella che grida, quando si trova in bocca al lupo (e sarebbe utile indagare fino a che punto le classi subalterne, oppresse, si identifichino con la vittima):

*O pecurella mia, comu gridasti,
Quando 'mbucca allu lupu ti trovasti?
(Soveria Mannelli) ³⁵*

Essendo il mondo talmente spietato,   necessaria un'educazione adeguata e per essa   indispensabile l'esempio; *Ra giovent  ti eni vuoscu; Ru ramu s'adirizza quannu  ni tenneru; Si l'arvuri pecca, ru ramu riceve* ³⁶. L'educazione, quindi, deve essere austera: *Ri figghi se vasanu quannu dormunu; Nun prumintere vuti a santi, n  cuddure a picciriddi; Mamma, fenestra e fuocu i figghi vienu a puocu; Chine te vo beni te fa ciangiri - Chine te vo mali te fa ridere* ³⁷. Le busse si rivelano utili in un tale sistema educativo, nel quale affiorano i temi pi  vivi nella cul-

della mamma   chiaro e schietto, / Cos  sia la vita tua senza difetto; / Il bene della mamma sei tu, figlio, / Quando tu dormi a un angelo somigli.

³⁴ Vedi a questo riguardo il significativo racconto popolare *Andiamocene, ch  siamo noi*, in RAFFAELE LOMBARDI SATRIANI, *Racconti popolari calabresi*, vol. IV, Cosenza, Brenner, 1963, pp. 230 e il mio *Folklore uno e due*, in « Il Ponte », n. 5, maggio 1966.

³⁵ Sono gli ultimi due versi di una ninna-nanna che dice: La ninna nanna e la ninna ninnella, / Il lupo si mangi  la peorella. / O pecorella mia, come facesti; / Quando in bocca al lupo ti vedesti? / O pecorella mia come gridasti / Quando in bocca al lupo ti trovasti?

³⁶ La giovent    bosco; Il ramo si raddrizza quando   tenero; Se l'albero pecca, il ramo riceve.

G. BERARDELLI, *scritto cit.*

³⁷ I figlio si baciano quando dormono; Non promettere voti a santi, n  ciambelle a ragazzini; Mamma, fenestra e fuoco i figli vengono e poco. Chi ti vuol bene ti fa piangere - Chi ti vuol male ti fa ridere.

G. BERARDELLI, *scritto cit.*

tura popolare. Così ad esempio, il terrore del malocchio: *A chine t'affascinau ru core se schiantau; Curu carunè a cu ra mente r'affascinau non è nente*³⁸. Il pane, quando è accompagnato dalle busse, rende i figli belli; quando, invece, è dato senza bastonate non basta ad evitare che i figli diventino pazzi:

*Mazza e paneddi,
Fannu li figghi beddi,
Pani senza mazzi
I figghi vienu pazzi;

Viata chidde manu
chi buoni n'educari*³⁹.

Trasmessi per mezzo dell'educazione ai bambini, i temi tradizionali riaffiorano nei canti e nei giochetti infantili.

Riaffiorano i valori religiosi, come testimoniano, tra le numerosissime altre, le preghiere che qui riporto, dove si attende dalla Divinità la protezione della cattiva morte, dalla cattiva vicina, dai falsi testimoni, da ogni male, e dove è espressa l'esigenza di avere molti Santi per « amici fedeli », riconfermando il carattere specificatamente protettivo svolto dalla religione nei confronti delle classi subalterne meridionali, la cui vita è caratterizzata dall'assenza di alternative.

PREGHIERA DEI BAMBINI ALZANDOSI DAL LETTO

*Cu l'angiali mi levu la matina,
Cu vui, Signuri, mi vegnu adurari;
M'aduru a la potenza tua ndivina,
Di quattru così m'aviti a scansari,
Di la morti, di la mala vicina,
Di fazi testimoni, d'ogni mali.
Mi levu e mi pigghiu li mei servizi;
Nomu di Iesu, datimi 'ndizzi:*

³⁸ A chi ti ha affascinato, il cuore si è schiantato; Curu, carunè, a quella mente che t'affascinò non è niente.

G. BERARDELLI, *scritto cit.*

³⁹ Mazze e pannelli, / Fanno i figli belli, / Pane senza mazze / I figli crescono pazzi; Beata quella mano che vuole educare.

G. BERARDELLI, *scritto cit.*

*Atimindi ped' oji e pe' stasira,
Cà poi domani mi ndi dati megghiu.
Cunsalatimi Vui, Signuri,
Avanti chi scura tri boti lu sulu;
Cunsulatimi Vui, Maria,
Avanti chi sona l'Adimaria.*

PREGHIERA DEI BAMBINI PRIMA DI ANDARE A LETTO

*'Nta 'stu lettu mi curcu jeu,
Nci su l'angiali di Deu:
'Nta li panni è San Giuvanni,
A lu capizzu è San Franciscu,
A li pedi San Micheli,
A li ghianchi tutti i Santi,
Suba a cascia a Madonna 'mpascia,
E ceramidi Santa Catarini,
Arretu la porta nuju nimicu accosta,
A lu focularu San Bestianu,
A menzu a casa a cruci vattiata.
E mo chi avimu 'sti amici fidili,
'Ndi facimu la cruci e 'ndi mentimu a dormiri ⁴⁰.*

Della religione cristiana viene, fra l'altro, sottolineato il fatto che Cristo è nato in povertà, fino al punto che la Madre, guardandolo, piange e sospira perchè non ha panni per vestirlo, e in ciò viene ritrovato un comune dolore e, quindi, una comune speranza (ma nella ninna-nanna

⁴⁰ Con gli angeli mi alzo la mattina, / A Voi, Signore, vengo ad adorare; / Adoro la potenza tua divina, / Da quattro cose mi dovete scansare, / Da mala morte, da mala vicina, / Da falsi testimoni, d'ogni male. / Mi alzo e mi prendo i miei servizi; / Nome di Gesù, datemi indirizzo: / Datemene per oggi e per stasera; / Ché poi domani me ne date meglio. / Consolatemi Voi, Signore, / Prima che tramonti tre volte il sole; / Consolatemi Voi, Maria, / Prima che suoni l'Avemaria. /

In questo letto mi corico io, / Ci son gli angeli di Dio: / Nei panni è San Giovanni, / Al capezzale è S. Francesco, / Ai piedi è S. Michele, / Ai lati tutti i Santi, / Sulla cassa la Madonna infascia, / Sulle tegole Santa Caterina, / Dietro la porta nessun nemico accosta, / Al focolare San Sebastiano, / In mezzo la casa la croce benedetta. / E ora che abbiamo questi amici fedeli, / Ci facciamo la croce e ci mettiamo a dormire.

G. BONELLI, *Canti religiosi popolari di S. Gregorio Inferiore*, in « La Calabria », a. III, n. 9, 15 maggio 1891, pp. 70-71.

riportata a pag. 10 si dice, via via, che Gesù si è addormentato in una culla di oro, di legno, di argento e di ottone):

*Nesce, nescente
Ch'è nnatu 'u Bambinu,
Fonte Divinu,
Maria de 'a pietà.
'A Mamma lu mira
Chiange e sospira,
Cà panni nun nd'ha;
Si lu stringi forti 'n piettu,
Dice: Figliu miu diletту,
Tu si' nnatu alla povertà.*

(Soveria Mannelli)

*Madonna mia, 'un fare chiovare
Cà tata è jutu fore;
Tene lle scarpe rutte rutte
E lu mantu struttu struttu.*

(Soveria Mannelli)⁴¹

La povertà è un'esperienza talmente familiare che non può essere ignorata dai giuochi e ad essa si accompagna il desiderio del denaro, sua necessaria conseguenza. Così, nelle giornate piovose, quando il sole è nascosto dalle nubi, i bimbi, in crocchio, ripetono:

*Nesci, nesci suli,
Pe li povari criaturi,
Chi non hannu chi mangiari;
Nesci, suli, pe coddijari*⁴².

⁴¹ Esci, uscente / Ch'è nato il Bambino, / Fonte divina, / Maria della pietà. / La mamma lo mira / Piange e sospira, / Ché panni non ha; / Se lo stringe forte in petto, / Dice: Figlio mio diletto, / Tu sei nato alla povertà.

Madonna mia, non far piovere / Ché papà è andato fuori; / Tiene le scarpe rotte, rotte / E il manto tutto logoro.

RAFFAELE LOMBARDI SATRIANI, *Canti popolari calabresi*, vol. IV; Napoli, De Simone, 1933, pp. 405.

⁴² Spunta, spunta sole, / Per le povere creature, / Che non hanno che mangiare; / Spunta, sole, per riscaldare.

V. CATENACCI, *scritto cit.*

Così, in un giuoco di fanciulle, la prima di esse messe in fila intavola un dialogo con una che fa da cavaliere desideroso di prender moglie:

- *Io sono 'mbasciatore
Tirilulli, llà llà.*
— *E chi cosa volete?*
— *Io vogghiu a vostra figghia;*
— *E quantu nci dunati.*
— *Nci dugnu centu piastri.*
— *O Dio, son troppu pochi!*⁴³

La povertà — e quindi l'impotenza — è tale che non si può contrastare il dominio; è necessario subirlo ed evitare di suscitare l'ira dei potenti, dei forti, le cui reazioni renderebbero ancora più amare le condizioni di vita dei deboli.

Della necessaria accettazione del sopruso è testimonianza, ad esempio, il seguente canto popolare, in cui ci si limita a chiedere, ma inutilmente, un po' di rispetto. Il canto è attribuito a un contadino, che lo avrebbe pronunziato all'entrare di alcuni soldati nella sua casa, al tempo dell'occupazione francese.

*Sugnu de Santu Nicola, lu sapiti,
Soprannomu Colacchiu mi chiamati:
Vorra mu sacciu de chi paisi siti;
Vorra 'nu pocu mu mi rispettati!
Izi mi rispundiru tutti uniti:
— Tu 'nda teni sajimi e suppressati?
Ed eu 'nci dissi: Fati chi bboliti,
La cascia è aperta e vi 'nda pigghiati.
Mugghierima, chi stava cota, cota,
Singa mi facia de la ripata!
Cittu, mugghieri mia, cà si ssi vota,
Non ti la jetta sciocca la trempata!
Poi nc'era unu cu 'nna scimitarra,
Paria lu cummissariu de la guerra!
Cittu, mugghieri mia, ca si nci sgarra,
Ti fa cadire cu la facci 'nterra!*
(San Nicola da Crissa)⁴⁴

⁴³ Io sono ambasciatore / Tirilulli, llà llà. / — E che cosa volete? / — Io voglio vostra figlia; / — E quanto le donate? / — Le dono centro piastre. / — O Dio, son troppo poche!

V. CATENACCI, *scritto cit.*

⁴⁴ Sono di San Nicola, lo sapete, / Soprannome Colacchio mi chiamate: / Vorrei saper di che paese siete; / Vorrei un poco che mi rispettiate! / Loro mi risposero

L'abitudine alla violenza del potere, che si presenta nelle varie situazioni con modalità particolari, ha indicato la via da seguire per sopravvivere: la rassegnazione, il chinare il capo — anche se in ben diversa direzione porterebbe la reazione istintiva —, qualsiasi cosa al dominato venga fatta, qualsiasi prepotenza sia stato costretto a subire da parte di truppe di occupazione o da parte del « signore », da qualsiasi parte, purchè da potenti: *Liga 'u ciucciu duvi voli 'u patruni*;

*Arzira 'nta la chiazza
Vitti ad unu ccu 'na varvazza;
Jeu nci dissi: Bon giornu, gnuri.
Mi jettau 'nu buffettuni.
Jeu nci dissi: Pecchi?
Mi ndi jettau 'n'atri tri.
Quandu 'a vitti mala pigghiata,
Mutavi strata.
Iju vinni e m'arrivàu,
'N'atri quattru mi 'ndi jettau.
Curri, Vincenzu, cà m'ammazzau!*⁴⁵

Infatti, la reazione all'offesa fatta all'onore con la seduzione delle « proprie » donne, varia a seconda si tratti di un « signore » o di un proprio pari. Quest'ultimo dovrà essere ucciso, altrimenti la società punirà il « cornuto » con il disprezzo continuo e tutti gli altri saranno convinti che gli si può infliggere qualsiasi umiliazione, ché non ha dignità, non è « uomo ». Ma se l'offesa viene arrecata da un « signore », non si è senz'altro obbligati a reagire col delitto, ché « le corna » ad opera dei potenti *debbono* essere meno pesanti.

tutti uniti: / — Tu ne tieni strutto e salsicciotti? / Ed io gli dissi: Fate che volete, / La cassa è aperta e ve ne pigliate. / Mia moglie che stava rannicchiata, / Segno mi faceva da un angolino! / Quieta, moglie mia, ché se si volta, / Non te la getta lieve la mazzata! / Poi c'era uno con una scimitarra, / Sembrava il commissario della guerra! / Quieta, moglie mia, ché se gli sfugge, / Ti fa cadere con la faccia a terra!

RAFFAELE LOMBARDI SATRIANI, *Canti popolari calabresi*, vol. III, cit.

⁴⁵ Lega l'asino dove vuole il padrone; Ier sera nella piazza / Vidi uno con un barbone; / Io gli dissi: Buongiorno, Signore. / Mi rifilò uno scapaccione. / Io gli dissi: Perché? / Me ne rifilò altri tre. / Quando vidi la cattiva piega, / Cambiai strada. / Egli venne e mi raggiunse, / Altri quattro me ne schiaffò. / Corri, Vincenzo, che mi ammazzò.

LUIGI ACCATTATIS, *Vocabolario del dialetto calabrese (Casalino-Apriglianese)*. Parte prima: *Calabro-Italiano*, Cosenza, 1895, pp. 869; ristampa, Cosenza, 1963, 3 voll.

In un canto popolare di Melito Porto Salvo si ritrova l'eco, nell'uomo che ama, dello *jus primae noctis*, alcune volte tassa nuziale da pagare in denaro (a Scilla tale imposta era di sette carlini dapprima, più tardi ridotta a cinque), oppure in donativi, in prestazioni o in servigi, altre volte vero tributo carnale, dovuto perfino agli ultimi eredi feudali:

*Vegnu 'sta notti 'ntra lu toi stratuni,
Undi mi tira 'su cori addumatu;
Vegnu mu t'icu l'urtima canzuni,
Ca domani cu ttia su maritatu.
T' icu prima mu schiani a lu baruni
Mu 'ndi ammucciamu arretu 'nu steccatu;
Si no t'avvertu ca non su minchiuni
Pemmu siminu 'ntra lu siminatu*⁴⁶.

Al desiderio del barone che esige la verginità della ragazza, il fidanzato non può contrapporre altro che il proprio desiderio di godere per primo della fidanzata. Dopo, essa dovrà dare il suo tributo carnale alla libidine signorile, cosa a cui il fidanzato non sa opporsi. Quando qualcuno ha osato farlo, la punizione del potente — leso nei suoi « diritti » — è giunta, implacabile. Così, nel racconto popolare *Storia triste*⁴⁷, che riporto.

A Bisignano viveva una volta un potente e ricco principe. Era il Signore del castello, che un tempo incuteva terrore anche ai morti. Allora erano tempi, lontani siano da noi, troppo tristi. Soltanto il principe era papa e imperatore. A lui i primi frutti, come i primi amori. Era un tempo che il marito non era padrone della moglie e pazientemente si doveva rassegnare, e la prima notte di matrimonio la fresca sposina era costretta a trascorrerla con quel brutto ceffo del principe. Sentite questa storia e davvero pensate che tempi amari erano quelli.

Un giorno si sposò il primo maggiordomo del principe: quello che conosceva l'animo di questo stabili con lui un accordo per provare se veramente gli volesse bene. — Maestà, disse, io desidero una grazia! — Di', rispose quello. Desidero per

⁴⁶ Vengo stanotte nella tua strada, / Ove mi tira questo core acceso; / Vengo per dirti l'ultima canzone, / Ché domani con te sarò sposato. / Ti dico prima che tu salga dal barone, / Di nasconderti dietro uno steccato; / Se no t'avverto che non son minchione / Da seminare dentro il seminato.

RAFFAELE CORSO, *Reminiscenza medioevali (Ius primae noctis)*, in « Folklore Calabrese », a. I, n. 9, 30 settembre 1915, pp. 1-3.

⁴⁷ RAFFAELE LOMBARDI SATRIANI, *Racconti popolari calabresi*, vol. III, Vibo Valentia, « La Modernissima », pp. 275.

il bene che mi portate e per le ossa dei vostri morti, dato che è in vostro potere l'onore della mia sposa, che per questa sera non la chiamate in camera vostra. — Ti sia concesso, disse il principe, ma a questa condizione: questa sera dovete mangiare con me. E così fu. Intanto il principe, roso nell'anima per questa cosa, ordinò a tutti gli sgherri che aveva che a metà banchetto dovessero chiamare furtivamente il maggiordomo e quando egli avesse chiamato il dolce gli dovevano tagliare la testa e sopra un piatto portarla a lui. Così mentre gli sposi e il principe — ed era mezzanotte!... — mangiavano, gli sgherri, come era stabilito, chiamarono il povero sposo per dirgli un'imbasciata e quando il principe volle il dolce, nel castello stesso tagliarono la testa del maggiordomo, che sopra un piatto di argento fu portata al principe, che la presentò alla povera sposina. Questa, quando vide la testa del marito piena di sangue, cominciò a gridare ed a strapparsi i capelli, mentre il principe, come una bestia inferocita, la baciò da capo a piedi.

Stette cinque giorni in questo castello amaro, al settimo emise questo canto: Nacqui con una sorte tanto amara, / raccontare non si può la mia sventura, / un guaio finisce e un altro si prepara, / questa afflitta vita non riposa un'ora. E all'ottavo impazzì. Dopo un po' di tempo, sempre gridando e piangendo, maledicendo tutta la famiglia di quello che aveva rovinato la sua casa, morì per inedia.

Così, i nonni nostri, a mezzanotte, quando il vento soffiava forte, vedevano due ombre abbracciate girare come due colombi intorno al castello e sfortunata quella ragazza che a quell'ora si fosse affacciata alla finestra e avesse guardato l'orologio del castello.

Questa è la storia che i vecchi raccontavano e voi ora per l'anima di quei due sfortunati recitate un'Ave Maria e un Requiem aeternam e dopo il segno della santa croce andatevi a coricare.

Il fatto che, a volte, i rapporti tra i « signori » e i « villani » si instaurassero in un'atmosfera di reciproca comprensione non metteva in discussione l'ingiustizia oggettiva della situazione, della quale, soltanto, si mitigavano alcuni effetti.

« Fra i milletrecentonovantacinque abusi signorili (a tanto ammonta il numero delle esazioni dei baroni), non mancavano le tasse nuziali che prendevano titolo di 'jus cunnatus' o 'jus cunni', 'cazzagi' e simili. A Nicotera era a memoria d'uomo fino a diversi anni fa questa speciosa imposta, volgarmente detta 'cunnatica', e che si pagava al feudatario nella misura di sei carlini [...]. In altri luoghi, più che in danaro, consisteva in donativi, regali, prestazioni e servigi. Non sempre però tale imposizione si risolveva in una tassa o in una prestazione, indicata con termini più o meno decenti. Talvolta era un vero e proprio 'jus proelibandi'; che [...] direi esistito fino all'alba dell'unità italiana in qualche paese della costiera dell'Ionio. Ed è appunto qui che la leggenda ci porta nell'intimo dell'orribile diritto pornografico.

Ad Ardore, ove è fama vigesse la ignominiosa servitù della prima notte sotto il Principe Gamba Corta, la tradizione racconta che le donne del luogo si presentassero alla regina di Napoli per protestare contro l'abuso principesco e, arrossendo dalla vergogna, portassero sul capo il telo posteriore della sottana per coprirsi la faccia. Donde poi, dice il popolo, l'uso delle donne del paese di coprirsi le spalle, il capo e la fronte col lembo posteriore della veste rialzato.

A Gizzeria, un dì dipendente dal Duca di Corigliano, narrasi la infelice sorte di un giovane restio a contrarre matrimonio per non subire l'onta delle pregustazioni ducali. Avendo appreso il Duca il motivo della ripugnanza del giovane, che apparteneva alla famiglia Grisafi, a lui devota e cara, gli dichiarò generosamente di rinunciare al suo diritto ed eccitò l'amico ad affrettare le nozze che volle celebrate nel suo castello. Senonchè, al convito nuziale chi manca è lo sposo. I convitati ne chiedono la ragione, mentre il signore finge di ignorarla. Si aspetta, ma invano. Alla fine del pranzo il cameriere reca una zuppiera, dicendo: lo sposo è venuto! Il Duca scopercchia la zuppiera e... orrore! è dentro il capo del giovane Grisafi »⁴⁸.

Soltanto al potere ecclesiastico è dato, nella tradizione popolare, opporsi efficacemente al « pagamento » del tributo, ma la lotta avviene sempre al livello dei « potenti » — tra diversi ordini di essi — non tra « potenti » e « deboli ».

« A Mammola si addita la casa del prete Tavotella, che, opponendo la sua ferma risolutezza alla burbanza del Barone Giovanni De Rosa, fece scomparire il barbaro uso 'cunnatico'. Dovendo andare a nozze la nipote del prete, il feudatario fece avvertire lo zio della sposa del tributo che dovevasi corrispondere; e il Tavotella rispose mostrandosi disposto alle richieste baronali. Senonchè, indugiando la fanciulla a recarsi al Palazzo signorile, tuttora esistente, il De Rosa fece sollecitare per mezzo dei suoi segugi il Tavotella, mostrandosi seccato. Il prete temporeggiava, adducendo la prima volta che la sposa non era pronta; la seconda che non poteva ancora recarsi; e la terza che non voleva andare, e soggiunse: 'Io non posso condurla dal Barone, nè mandarla, perchè non vuole muoversi. Venga il Barone a rilevarla'. E ciò dicendo, volgeva lo sguardo al fucile che aveva dietro la porta. A tale risposta, pronunziata con riso-

⁴⁸ R. CORSO, *Scritto cit.*

luta freddezza, il De Rosa si chiuse nel silenzio, nè più fece richiesta » ⁴⁹.

Per concludere, il povero paga il diritto alla propria sopravvivenza con l'accettazione di qualsiasi sopruso da parte dei potenti. A tanta prepotenza solo qualcuno ha osato ribellarsi e si tratta, per lo più, di persone alle quali tale fierezza ha causato di dover trascorrere il resto della vita da briganti, le cui gesta sono divenute nella fantasia popolare mito, leggenda. E' il caso, ad esempio, del Bizzarro di Monterosso, divenuto feroce brigante, dopo che il barone Basile gli aveva fatto sparare da un guardiano solo perchè aveva osato innamorarsi della sua giovane figlia.

Con ciò non si vuole indulgere ad una valutazione romantica del brigantaggio calabrese, fenomeno troppo complesso per essere racchiuso in poche righe illustrative. In questa sede deve essere sufficiente questo accenno che verrà altrove approfondito ⁵⁰.

Questa realtà storica è, fortunatamente, ormai superata. Ma — ed è questo che rende il mio discorso non rievocazione « archeologica » —, cambiate alcune forme, macroscopiche, gli atteggiamenti sono rimasti immutati, concretandosi in forme più o meno diverse.

Ma se il povero non può che subire — essendo così alto il prezzo della ribellione —, come riuscirà a vivere, in uno stato di continua soggezione? Le umiliazioni a cui è continuamente sottoposto, richiedono, perchè la pressione non sia insopportabile, una rivalsa. E con chi egli si può sfogare se non con la moglie, che già la società predestina al ruolo di schiava — *Cu nuju pozzu, cu migghierima pozzu* ⁵¹ —? Se a ciò si aggiunge la rigida etica sessuofobica che, oltre ad imporre moralisticamente l'assenza di contatti sessuali al di fuori del matrimonio, porta, nei paesi calabresi, all'assenza quasi totale di contatti individuali fra i due sessi in ogni « settore » della vita, vedremo che la donna *deve* assumere la funzione di « capro espiatorio » della aggressività maschile (in questo caso anche reazione della dignità conculcata), dei desideri rabbiosamente repressi. Il desiderio, insoddisfatto, ingigantisce; si ha bisogno della donna, ma riconoscere questo bisogno fa imbestialire — si è co-

⁴⁹ A. B. C., *La tradizione del « Jus primae noctis » a Mammola*, in « Folklore calabrese », a. VI, 1920, n. 1-4, p. 7.

⁵⁰ Vedi il capitolo III del mio *Contenuti ambivalenti del folklore calabrese: Ribellione e accettazione nella realtà subalterna*, Messina, Peloritana, 1968.

⁵¹ Con nessuno posso, con mia moglie posso.

stretti a scendere dal piedistallo su cui ci si è posti da sé stessi — e, quindi, a rinnegarla sperando con ciò di rinnegare il desiderio stesso, di fare come se non fosse: *Poti cchiù 'nu pìlu di fimmana a la 'nchianata* - *Ca no 'nu carru a la calata* (oppure: *'nu capu di tunnara a la calata*); *Vidari e non toccari* - *Èni cosa di crepari*; *Megghiu moriri e dassari* - *Ca campari e disiari*; *Quandu 'a gatta non chjca 'u premùni* - *Dici ca feti* ⁵². Il linguaggio offre una soddisfazione simbolica: con le parole si può annientare colei di cui si ha bisogno e che non è possibile avere: *'A lingua non 'avi ossu e ruppi 'u mastrossu*;

Pocu m'amporta si tu non mi voi,
Ora chi lu me' spassu lu pigghiai;
Dormia cchiù vòti 'ntra lu lettu toi;
Si su' leggiu o gravusu tu lu sai;
Eu festa fici di li carni toi,
Tutta cu chisti mani t'allisciai;
Ora dincillu a lu zimbaru toi,
L'ossa mu si spurpa ch'eu dassai ⁵³.

Del resto, nella tradizione popolare la donna è avvertita quale oggetto erotico, atto a suscitare il piacere sessuale, unico campo riconosciuto di sua pertinenza:

L'imbrogghi su di li mastri,
Li cazzi su di fimmani,
Lu mundu è di li préviti,
Lu diavulu è di li galantòmani,
Viva Dio di li cilonari! ⁵⁴

⁵² E' più potente un pelo di femmina in salita - Che non un carro in discesa (oppure: un capo di tonnara di discesa), Vedere e non toccare - E' cosa da crepare; Meglio morire e lasciare - Che campare e desiderare: Quando la gatta non giunge a prendere il polmone - Dice che puzza.

⁵³ Poco mi importa se tu non mi vuoi, / Ora che il mio spasso l'ho preso; / Dormii più volte nel letto tuo; / Se son leggero o pesante tu lo sai; / Io festa feci delle carni tue, / Tutta con queste mani ti accarezzai; / Ora dillo al caprone tuo, / Che si spolpi le ossa ch'io lasciai.

⁵⁴ Gli imbrogli sono degli artigiani, / I cazzi sono delle femmine, / Il mondo è dei preti, / Il diavolo è dei signori, / Viva Dio dei fittuari! Si rinvia, così, ad una leggenda popolare, di cui sono note le versioni siciliane raccolte dal Pitre e dal Salomone Marino.

Una volta, si racconta e si ripete, si presentò un prete a Nostro Signore (ai tempi

*Sunnu du' fica nigri di ficara
Chissi du' minni chi porti a lu pettu.*

*E 'nta lu pettu toi, cara figghiuzza,
Ddu' palumbi vitt'eu tutti janchizza.*

*Hai jancu lu pettu e cchiù li minni,
Janchi cchiù di la nivi a li muntagni,
Si viju 'ssi labruzzi singhi singhi,
Quandu tu parri lu meli tu spandi,
Si carchidunu ti tocca 'ssi minni,
Biatu campirà novicent'anni ⁵⁵.*

in cui il Signore andava per il mondo) e gli chiese una grazia. — Che grazia vuoi? gli domandò il Signore. — Signore, io voglio il tutto che c'è a questo mondo. — Ti sia concesso. Dopo ci andò il monaco e gli chiese anche lui il tutto. Risposta del Signore: Il tutto l'ho concesso al prete. — Pazienza, rispose il monaco. Ti sia concesso. Andò un galantuomo e chiese anche lui il tutto. Risposta: Il tutto l'ho concesso al prete. Pazienza. — La pazienza l'ho concessa al monaco. — Oh, diavolo! rispose il galantuomo. — E questo ti sia concesso! Venne un « mastro » e chiese il tutto. — Il tutto l'ho concesso al prete. — Pazienza. — La pazienza l'ho concessa al monaco. — Oh, diavolo! — Il diavolo l'ho concesso al galantuomo. — Oh, che imbroglio! — L'imbroglio ti sia concesso, disse il Signore. Poi venne un villano. — Oh, Signore, io vorrei il tutto. — Il tutto fu concesso. — Pazienza. — La pazienza fu concessa al monaco. — Diavolo! — Il diavolo fu concesso al galantuomo. — Oh, che imbroglio! — L'imbroglio fu concesso al mastro. — Quello che vuole Dio!, disse allora il villano. — E questo ti sia concesso. Infine, viene una donna. — Signore, vorrei il tutto. — Il tutto fu concesso al prete. — Pazienza. — La pazienza fu concessa al monaco. — Oh, diavolo. — Il diavolo fu concesso al galantuomo. — Oh, che imbroglio! — L'imbroglio fu concesso al mastro. — Quello che vuole Dio! — Quello che vuole Dio fu concesso al villano. — Oh, cazzo! — E il cazzo ti sia concesso. E perciò i preti hanno tutto, i monaci la pazienza, i galantuomini il diavolo, i mastri gli imbrogli (vuol dire che sono imbrogliani), i villani fanno la volontà di Dio e le donne hanno il... quello. (Montemaggiore).

Nella versione raccolta dal Salomone Marino, invece, tutte le cose furono richieste al Signore dai nobili e la richiesta fu accolta. Quando si presentarono a Gesù Cristo, via via, i preti, i monaci, gli artigiani (« *li mastri* »), non poterono avere altro che, rispettivamente, il diavolo, la pazienza, gli imbrogli. Infine, ai contadini Cristo lasciò la volontà di Dio e per questa ragione « *a stu mundu, li nobili cumannanu, li Parrini sunnu ajutati di lu Diavulu, li Monaci hannu la pacenza, li Mastri fannu 'mbrogghi, e li viddani hannu a fari lu setti a forza, e hannu a fari la vuluntà di Diu* ».

⁵⁵ Sono due fichi negri di fico / Questi due seni che porti al petto.

E nel petto tuo, cara figliuzza, / Due colombi vid'io tutti bianchezza.

Hai bianco il petto e più i seni, / Bianchi più della neve alle montagne, / Se vedo queste labbruzzi segni segni, / Quando tu parli il miele tu spargi, / Se qualcuno ti tocca questi seni, / Beato camperà novicent'anni.

Il folklore documenta esaurientemente una decisa ambivalenza verso la donna: attrazione-repulsione, rispetto-disprezzo:

*Quandu nescisti tu, 'strema bellezza,
Màmmata parturiu senza doluri,
Nescisti chiju jornu d'allegrezza,
Chi li campani sonavanu suli:
La Matalena ti 'ntotau la trizza,
E Santa Rosulia li so' sblenduri:
Lu zuccaru ti dezzi la durcizza
E la cannela lu bellu sapuri.*

*Jetti lu meli cannati cannati
Lu zuccaru lu teni pe' mujica
Bbiatu si nd'avissi 'na jiditàa
Mortu si fussi ritornassi 'n vita.*

*E si l'oru di Venezia no' abbastassi,
Pigliamu di la Spagna e la Turchia
'Nda 'na vilanza d'oru ti pisassi
A 'na vanta mentu l'oru a 'n'atra a ttia.
E mi dicissi: amuri, a cu' pigliassi?
L'oru io lassassi e mi pijassi a ttia,
Cà l'oru si ndi vaci a passi a passi
E tu, gioiuzza, resti poi cu mmia.*

(Pizzo) ⁵⁶

La donna viene chiamata nei canti popolari con i nomi più gentili e più dolci: *Crucetta d'oru, rosa festanti, sanguzzu duci, rosa marina, stil-luzza duci, rosa 'i diamanti, nova bellezza, stilla serena, stilla 'i ducizza, rosa 'ncarnata, virgula d'oru, fonti di bellezza, jùru 'i billizza, fata Murgana, vaga bellezza, funtana di cristallu, bella chi la bellezza tu cunfundi, bella cchiù di lu suli rrisprendenti, anima mia, culunna arricamata di bellizzi, consulamentu re la mia fortuna, grasta de cristaddu e cropiu*

⁵⁶ Quando nascesti tu, somma bellezza, / Tua madre partorì senza dolore, / Nascesti quel giorno d'allegrezza, / Che le campane suonavano sole: / La Maddalena ti indotò la treccia, / E Santa Rosalia il suo splendore: / Lo zucchero ti diede la dolcezza, / E la cannella il bel sapore.

Getti il miele cannate cannate / Lo zucchero lo tieni per mollica / Beato se ne avessi una ditata / Se fossi morto tornerei in vita.

E se l'oro di Venezia non bastasse / Prendiamo dalla Spagna a la Turchia / In una bilancia d'oro ti peserei / Da una parte metto l'oro e dall'altra te. / E mi dicessi: amore, cosa prenderesti? / L'oro io lascerei e mi prenderei te, / Ché l'oro se ne va a passi a passi / E te, gioiuzza, resti poi con me.

*d'oru, luci di l'uocchi, barcuza d'uru e culonna d'ajutu, bandera di navi, facci di 'na 'mmendula mundata, pezzu di corallu e truncu d'oru, schiocca bella di zàgari e d'arangi*⁵⁷, e così via.

E della donna, nei canti popolari, si dice, ancora, che « è nata quando sono nate le rose e le viole, il suo nome è scritto a libro d'oro, che non s'apre mai; che il suo palazzo è stato creato dal Dio Amore; che Lei è desiderata in Paradiso, poichè è bella figura della mano di Dio; che i suoi capelli ricci e anellati son meritevoli di essere incoronati con pietre preziose; e la sua bionda treccia trattiene il raggio del sole; che il suo occhio è bello come il giglio, il fior della castità; che la sua fronte è d'avorio, le labbra di corallo fino, la boccuccia delicata di 'n'anellu sigillatu; che la cintura è *dilicata e fina*; che il suo viso è simile a quello dell'Arcangelo San Raffaele; che lei è diritta come una candela; che le pietre della via diventano ombre al suo passare »⁵⁸ e così via.

A questo processo di angelizzazione corrisponde — diverso formalmente ma uguale nell'effetto di ribadire la diversità — un processo di istituzionalizzazione dell'inferiorità, per cui la donna viene detta puzzolente, puttana, vile semenza traditrice:

*Buttana cu la fissa 'nvilinata
E ddhocu dintra ci teni lu focu,
Ci teni un cani corsu 'ncatinatu
Chi muzzica li cazzi a pocu a pocu.*

*Fòcunu dintra comu 'na carcara
Supra la fissa toi vilenu addhuma.
Supra la terra la donna è cchiù mala
La cchiù vili simenza traditura*⁵⁹.

⁵⁷ Crocetta d'oro, rosa festante, sanguccio dolce, rosa marina, stelluccia dolce, rosa di diamante, nuova bellezza, stella serena, stella di dolcezza, rosa incarnata, virgola d'oro, fonte di bellezza, fiore di bellezza, fata Morgana, vaga bellezza, fontana di cristallo, bella che la bellezza tu confondi, bella più del sole riplendente, anima mia, colonna ricamata di bellezza, consolazione della mia fortuna, vaso di cristallo e terra fertile d'oro, luce degli occhi, boccuccia d'oro e colonna d'aiuto, bandiera di nave, faccia di una mandorla sbucciata, pezzo di corallo e tronco d'oro, grappolo bello di zagara e di arancie.

⁵⁸ RAFFAELE LOMBARDI SATRIANI, *Ispirazioni ed immagini nei canti popolari calabresi*, Laureana di Borello, Il Progresso, 1922.

⁵⁹ Puttana con la fica avvelenata / E qui dentro ci tieni il fuoco / Ci tieni un cane corso incatenato, / Che morde i cazzi a poco a poco.

Ar dono dentro come un incendio / Sopra la fica tua veleno brucia. / Sopra la terra la donna è più malvagia / La più vile semenza traditrice.

Così, il canto dell'innamorato è pieno di dolcezza e di rispetto:

*Quandu niscisti tu, stilla 'i ducizza
Funtana di cristallu e virga d'oru,
Quandu camini luci la mundizza,
Li petri di la via diventan'oru;
Vali cchiù 'nu capillu di 'ssa trizza,
Ca no' la spata di lu Turcu Moru;
Mannaja l'omu chi voli ricchizza;
Io vorria megghiu a vui, ca 'nu trisoru.*
(Spilinga)⁶⁰

A lei, così amata e bella, l'uomo si rivolge con dolce umiltà:

*Chilla Madonna chi sta 'nt'a cappella
Di tia, pittata, non jè, certu, cchiù bella,
Ppi' pittari a illa trovaru culuri,
Ma pi' pittari a ttia 'on nci su' pitturi,
Scusami, bella, cà sugnu picuraru,
E cchiù migliu a tija nun sacciu cantari,
'Na sula cosa ti pozzu ju giurari,
Ca nisciunu cchiù di mia ti pot'amari.*
(Belvedere Marittimo)⁶¹

La desidera intensamente, ma la richiesta vien fatta, almeno apparentemente, senza aggressività:

*Sacciu canzuni e non sacciu cantari,
Vegnu ndi tia, figghiola, e tti li 'mbizzu;
Basta mi mi dassi a mia curcari,
E puru mi mi dassi a mpizzu a mpizzu,
Ch'eu si mi pozzu vutari e girari,
Di li pedi conchiudu a lu capizzu,
Poi fazzu comu 'a serpi a li sipali,
Ch'undi viju pertusa, dda m'ampizzu*⁶².

⁶⁰ Quando nascesti tu, stella di dolcezza / Fontana di cristallo e verga d'oro, / Quando cammini splende l'immondezza, / Le pietre della vita diventano oro; / Vale più un capello di questa treccia, / Che non la spada del Turco Moro, / Mannaggia l'uomo che vuole ricchezza, / Io vorrei meglio voi, che un tesoro.

⁶¹ Quella Madonna che sta nella cappella, / Di te, dipinta, non é, certo più bella, / Per dipingere quella trovarono colori, / Ma per dipingere te non ci sono pittori, / Scusami, bella, ché sono pecoraio, / E meglio non ti so cantare, / Una sola cosa ti posso io giurare, / Che nessuno più di me ti può amare.

⁶² So canzoni e non so cantare, / Vengo da te, figliuola, e te le insegno, / Basti

E in un racconto popolare, da me raccolto, un monaco, ospitato in casa di un prete, simulando freddo, a poco a poco si fa accogliere al capezzale del letto della nipote del prete.

La dissimulazione del desiderio sessuale sotto forma di umile remissività è resa necessaria dalla rigidità ufficiale del divieto di rapporti sessuali, cui corrisponde una tacita tolleranza di questi rapporti, purchè si svolgano « in sordina » (e va sottolineata a questo punto la contraddittorietà del costume dominante, per cui si stima il maschio seduttore in misura direttamente proporzionale ai suoi successi e si disprezza la donna sedotta; costume che impone, cioè, due atteggiamenti opposti nei confronti di una stessa azione — la cui possibilità è legata all'esistenza di due *partners* —, i cui protagonisti maschili vengono gratificati con l'ammirazione e quelli femminili puniti con il biasimo). Una volta « posseduta », però, la donna può suscitare solo il disprezzo, l'orgogliosa derisione di chi l'ha « conquistata » (da notare che buona parte della terminologia amorosa è mutuata dal vocabolario bellico o patrimonialistico).

*Tu ti cridivi chi ppena pigghiai,
Picchè non amu a ttia, lancedda rutta,
Ma non è mmaravigghia, tti dassai,
Doppu chi tt'aiu miscitata tutta.
E di lu linu li manni pigghiai,
E all'atri nci dassai la nira stuppa,
Ora ti dicu chiaru, mu lu sai,
Chi pprima tu era bedda, ora si brutta.*

*Arburu ruttu, scuncassata navi,
Ogni ventu chi mina ti rimovi;
A chissa porta toi apri ogni chiavi;
'Ntra chissu lettu toi dormi cu voli;
Porca luntruna, li pigghiasti pari
Picciuli, randi, cotrari e figghioli.*

*Ti dissi ca t'u mentu e ti lu misi,
Lu meu cavallu 'nta lu toi giardinu,
E si ti pari ca ti fici dannu
Chiama lu stimaturi e stimatillu,*

che mi lasci coricare, / E pure che mi lasci all'orlo all'orlo, / Chè io se mi posso vol-
tare e girare, / Dai piedi raggiungo il capezzale, / Poi faccio come la serpe alle siepi, /
Che dove vedo buchi, là mi ficeo.

*Porca puttana, chi lu sannu tutti,
 Ca ti rumpisti lu capu canali!
 Jeu fu lu primu chi toccai 'ssa vutti,
 Misi la meta a tridici dinari.
 T'haiu rumputu cannati e quartucci,
 Quandu fui sazziu di lu misurari.
 Ora su sazzii e vurdicati tutti:
 Scala la meta, si tu voi campari!*⁶³

E, forse, la preferenza che, in genere, vien data in Calabria alle donne grasse potrebbe essere un'ulteriore manifestazione — oltre al fatto che in Calabria, come, fra l'altro, presso tutti i popoli « primitivi », l'ideale della bellezza, maschile e femminile, ha sempre il connotato della grassezza; effetto, anche, di una fame secolare⁶⁴ — del ruolo affibbiato ad esse. La valutazione « positiva » della donna grassa, come il preferire nel corpo delle donne i seni e le natiche, « a causa della gratuità, della contingenza del loro rigoglio », provano, come ha notato Simone de Beauvoir, che il suo corpo non viene considerato come « l'irradiarsi di una soggettività, bensì come una cosa impastata della propria immanenza; non deve evocare il resto del mondo, non deve essere promessa d'altro che di sè, suo compito consiste nel fermare il desiderio »⁶⁵.

⁶³ Tu credevi che presi pena, / Perchè non amo te, *lancedda* rotta / ma non è meraviglia, ti lasciai, / Dopo che ti ho rovistata tutta, / E del lino le manne pigliai, / E agli altri gli lasciai la nera stoppa, / Ora ti dico chiaro ché lo sappia, / Che prima tu era bella, ora sei brutta.

Albero rotto, sconsuassata nave, / Ogni vento che mena ti rimuove, / A questa porta tua apre ogni chiave, / In questo letto tuo dorme chi vuole, / Sporca troia, li prendesti pari pari, / Piccoli, grandi, ragazzi e figliuoli.

Ti dissi che te lo metto e te lo misi, / Il mio cavallo nel tuo giardino, / E se ti sembra che ti ho fatto danno, / Chiama lo stimatore e stimatelo.

Porca puttana, che lo sanno tutti, / Che ti sei rotto il capo canale! / Io fui il primo che ho toccato questa botte, / Misi il calmiere a tredici denari. / Ti ho rotto cannate e quartucci / Quando fui sazio del misurare. / Ora sono sazi e soddisfatti tutti: / Abbassa il calmiere, se tu vuoi campare!

⁶⁴ Vedi, a questo proposito, le osservazioni per la Lucania di Carlo Levi in *Cristo si è fermato ad Eboli*, Torino, 1945, VIII ed. B. M. M. Mondadori, Milano, 1964.

Si ricordi, poi, che nelle classi subalterne l'ospitalità si concreta, quasi sempre, nella offerta di cibi e nelle ripetute pressioni perchè l'ospite usufruisca di tali offerte alimentari. A tutto ciò può collegarsi il culto della cucina che si sviluppa particolarmente presso le popolazioni che sono state o sono le più povere.

⁶⁵ SIMONE DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, 2 voll., Milano, il Saggiatore, 1961.

Se la donna è un oggetto — ma che tutti gli altri desiderano e possono quindi tentare di goderne —, la gelosia è l'atteggiamento più naturale; può sembrare, anzi, affetto e il non esser gelosi una stravaganza:

*Su gelusu de tia, gelusu tantu:
Si gelusu non fussi, iu moreria.
'Un sugnu cumu 'ss'autri stravaganti,
Ch'amanu senz'aviri gelusia.
Vorra ch'un ti vidissiru li santi:
Puru d'i santi tiegnu gelusia!
Vorra chi fussi fidili e custanti,
E a nulla amassi, bella, cchiù de mia!*⁶⁶

Nessuno osi toccarla, ch   l'uomo vendicherebbe ferocemente una tale offesa:

*'Mmienzu 'ssu chianu c'   nata 'na rosa:
'U' la toccassi nullu ch'   la mia;
Ca duvi    misu pedi, l   riposa,
E l'alimenta la mia gelusia.
Oh, quant'   bella 'ssa faccia de rosa!
Nu' mi la curu cchi   la vita mia.
C   si c'   'ncunu chi pitrenni cosa,
Escissi, mo pe' mo, 'mmienzu 'ssa via!*⁶⁷

Per la « propria » donna — madre, sorella, moglie, figlia — si esige il rispetto pi   assoluto, ma in effetti si esige che sia rispettato il diritto dell'uomo su di esse, ridotte a proprie pertinenze, ad oggetti di cui egli si    eretto custode e di cui pu   disporre liberamente. Cos  , il padre pu  , il pi   delle volte, disporre della sorte della figlia e qualsiasi trasgressione ai suoi voleri e alle sue implacabili norme sar   fatta pagare con la morte o con punizioni feroci. Un antico uso prescriveva che il padre, per trovar marito alla figlia, la facesse sedere su di un asino sfarzosamente

⁶⁶ Son geloso di te, geloso tanto: / Se geloso non fossi, io morirei. / Non sono come questi altri stravaganti, / Che amano senza avere gelosia. / Vorrei che non ti vedessero i santi; / Pure dei santi tengo gelosia! / Vorrei che fossi fedele e costante, / E nessuno amassi, bella, pi   di me!

⁶⁷ In mezzo a 'sto piano    nata una rosa: / Non la toccasse nessuno ch      la mia; / Che dove ha messo piede, l   riposa, / E l'alimenta la mia gelosia. / Oh, quant'   bella questa faccia di rosa! / Non me la curo pi   la vita mia. / Ch   se c'   qualcuno che pretende cosa, / Uscisse subito in mezzo a questa via!

bardato, portandola per le vie del villaggio e canticchiando il seguente ritornello:

*Oh! cu' la voli
La bella figghiola,
Cu' s'a pigghia
No' 'a sgagghia.*

All'affermazione paterna si narra facesse eco la ragazza dicendo:

E' 'u veru ⁶⁸.

In un canto popolare di Polistena, diffusissimo anche fuori della Calabria, è testimoniata la totale soggezione della figlia al padre, che potrà ucciderla se si accorgerà che una sua norma è stata da lei trasgredita:

*Subbra 'na muntagnella,
Nci stannu tri sorelli,
Una di li cchiù belli
Si misi a navicà.
Al navicar chi fici,
L'anellu nci cascò;
O piscator di l'unda,
Veni a piscar cchiù ccà,
Deh, piscami l'anellu
Chi m'ha cadutu a mmari.
— L'anellu ti lu trovu
Chi cosa mi vôi dari?
— Ti dugnu trident'unzi,
E 'na borza rricamà.
— Nun vogliu trident'unzi,
Nè borza rricamà.
Vogghiu un baciù d'amuri,
Si mi lu vôi dunà.
— Vatindì, birbantellu,
Si lu sapi il mio papà,
Ti manderà 'n castellu,
E a mmia mi ucciderà* ⁶⁹.

⁶⁸ Oh! chi la vuole / La bella figliola, / Chi se la prende / Non la sbaglia.
E' il vero.

⁶⁹ Sopra una montagnella, / Ci stanno tre sorelle, / Una delle più belle / Si mise a navigare. / Al navigar che fece l'anello le cascò; / O pescator dell'onda, / Vieni a pescar più qua, / Deh, piscami l'anello / Che mi é caduto a mare. / — L'anel-

Per concludere, la condizione delle donne in Calabria è particolarmente amara. I delitti di onore — così frequenti ancor oggi nella regione — costituiscono una, tra le tante possibili, testimonianze che la cosalizzazione della donna permane, che sono ancora vivi nei calabresi, anche se sono mutate alcune condizioni di vita (ad es., il progressivo inserimento delle donne in campi di lavoro — oltre quello della lavorazione della terra — tradizionalmente loro vietati), quei meccanismi psichici e sociali per i quali, stante questa organizzazione sociale, i calabresi *non possono riconoscere* alle donne uguale dignità di persona. E il dover vegliare continuamente sul loro « onore » rende più intenso quell'atteggiamento di sfiducia verso tutti gli altri, che è già, per altro verso, così radicato.

Essendo tutti gli altri pronti a colpire e dovendo guardarsi da essi, portatori di ignote insidie, che neanche si immaginano, ma cui non si deve offrire il fianco, svelando i propri progetti o, comunque, parlando di sé stessi, la lealtà porta al fallimento: *Cu' va dirittu campu afflittu - Cu' va reali mori ô spitali* ⁷⁰; essa, quindi, è, nella nostra società, segno di dappocaggine: *Quattru sugnu i veri minchiuni: Cu' si mangia chiju ch'avi - Cu' va dicendu quantu sapi - Cu' dici quantu avi - E cu' dici duvi vaci* ⁷¹.

E' viva l'esigenza di trovare alleati nella lotta quotidiana. A ciò si aggiunge il senso di responsabilità che il calabrese avverte nei confronti dei propri familiari, alla cui vita egli deve provvedere. Così il fratello non si sposerà fin quando non avrà provveduto — se capo famiglia — o contribuito — se il padre è ancora in vita — a far la dote alle sorelle e ad accasarle, a metterle cioè « all'onore del mondo ». A volte, è la sorella maggiore che, scomparsi i genitori, si carica il compito gravoso di mandare avanti la famiglia, di lottare per essa. Nella fatica che il mandare avanti la famiglia comporta, si chiede l'intervento dei Santi perchè

lo te lo trovo, / Che cosa mi vuoi dare? / Ti do trecento onze, / E una borsa ricamata. / — Non voglio trecento onze; / Né borsa ricamata. / Voglio un bacio d'amore, / Se me lo vuoi donare. / — Vattene, birbantello, / Se lo sa il mio papà, / Ti manderà al castello, / E a me mi ucciderà.

⁷⁰ Chi va dirittu campu afflittu - Chi va leale muore all'ospedale.

⁷¹ Quattro sono i veri minchioni: Chi si mangia quello che ha - Chi va dicendo quanto sa - Chi dice quanto ha - E chi dice dove va.

provvedano prima ai familiari e poi a tutti gli altri: *Santu Nicola, provvidi prima a chiji di dintra e poi a chiji di fora*⁷².

Ma tale fatica si sopporta « naturalmente » ch   *'U sangu non si poti fari acqua*⁷³.

Il senso di appartenere ad una stessa « trib   », e di avere quindi i diritti ed i doveri che da tale appartenenza derivano, si rivela, ad esempio, in alcuni casi di « delitti di onore », in cui il vendicatore, nell'assenza del padre o del marito o del fratello, ai quali, via via, spetterebbe direttamente il gesto riequilibratore, o nella loro « ignominiosa » inerzia,    un cognato o un cugino che ha sentito di dover vendicare l'offesa arrecata al parentado. E testimoniano tale senso, anche, gli interminabili rancori ed inimicizie tra vastissime parentele degli uni e quelle, ugualmente vaste, degli altri (inimicizie che a volte tendono alla reciproca eliminazione progressiva di tutti gli esponenti della parte avversaria, come si    verificato, per esempio, a Calimera o a Delianuova). Tutto questo avviene quando lo schieramento delle due parti in lotta — schieramento inevitabile — prevede da un lato la parte interessata ed i suoi familiari e parenti, dall'altro gli estranei, tutti gli altri cio  . Ma quando il conflitto si instaura tra la parte direttamente interessata e i parenti stessi, riaffiora l'individualismo pi   esasperato, ch   in effetti esso era presente anche nelle forme apparentemente solidali di cui prima si    parlato: *Di li toi - Fuji quantu poi; I denti su' cchi   vicini d'i parenti; Matrimoniu 'nta stritti parenti - O lunghi guai o corti tormenti; 'I veri parenti sugnu 'i tri tari cu 'll'ali janchi*⁷⁴.

A volte sono proprio i parenti e gli amici ad ingannarli, a tradirli e la sfiducia verso di loro non pu   che aumentare:

*Prima di l'anni mia fu' carciratu,
Privu di libirt   circannu ajutu,
D'amici e di parienti fui 'ngannatu,
D'amici e di parienti fui trarutu.*

⁷² San Nicola, provvedi prima a quelli di dentro e poi a quelli di fuori. Lo stesso concetto    espresso dal modo proverbiale calabrese: *Prima charitas e poi charitatis*.

⁷³ Il sangue non si pu   fare acqua.

⁷⁴ Dai tuoi - Fuggi quanto puoi; I denti sono pi   vicini dei parenti; Matrimonio tra stretti parenti - O lunghi guai o corti tormenti; I veri parenti sono i tre tari con le ali bianche. [Il tari era una moneta siciliana del valore di circa quaranta centesimi].

*'Un bogliu nè amici e nè parienti,
 Privu di libertà circannu ajutu,
 Cà duvu viju genti ri li mia,
 Piju stuppu e linazza e mintu fuocu.
 'Ccussi la rrobba resta tutta a mia,
 Si nun haju chi mi fari mi la jiuocu*⁷⁵

(Bisignano)

La stessa sfiducia è alla base dei rapporti con gli amici, anche perchè gli amici sono solo temporanei e da un momento all'altro possono passare dall'altra parte, ridiventando « indifferenti » o dichiaratamente nemici. Bisogna quindi guardarsi dal confidarsi e dal riporre in loro fiducia, anzi si deve pregare Dio, perchè intervenga contro le loro subdole trame: *Non diri all'amicu toi quantu sai - Cà 'ncunu jornu tu nimicu l'ài; Cu' spera di l'amicu e di 'u parenti - 'Nta l'acqua simina e spara a 'u ventu; Di l'amicu mu mi guarda Ddiu - Cà di 'i nimici mi guarda iu*⁷⁶.

Nella maggior parte dei casi, quindi, più che di vera amicizia, si tratta di rapporti di complicità. S'intende che non si nega la possibilità di singoli casi di amicizia valida — attuata nonostante o contro l'atmosfera generale — e d'altro canto l'aspirazione al valore amicizia è particolarmente viva nel calabrese.

Infatti: *Cu' trova n'amicu trova un tisoru; Vali cchiù n'amicu 'nchiazza - Ca centu ducati 'nsacca*⁷⁷; ma, essendo la società strutturata in maniera tale che per sopravvivere bisogna, comunque, vincere sugli altri, accettare la lotta (la neutralità e un'illusione di pochi privilegiati), pur intuendo il valore « amicizia », pur avvertendone, a volte acutissima, la nostalgia, essa costituisce una situazione che difficilmente si potrà sperimentare, come ammonisce il modo proverbiale: « trovare un amico è così raro, come un giorno senza vento a Catanzaro ». La vita, pressata dal

⁷⁵ Prima degli anni miei fui carcerato, / Privo di libertà cercando aiuto, / Da amici e da parenti fui ingannato, / Da amici e da parenti fui tradito. / Non voglio nè amici e nè parenti, / Privo di libertà cercando aiuto, / Ché dove vedo gente della mia, / Prendo stoppa e linaccia e appicco fuoco. / Così la roba resta tutta a me, / Se non ho che farmene me la giuoco.

⁷⁶ Non dire all'amico tuo quanto sai — Ché qualche giorno tu nemico l'hai; Chi spera dall'amico e dal parente - Nell'acqua semina e spara al vento; Dall'amico che mi guardi Dio - Ché dai nemici mi guardo io.

⁷⁷ Chi trova un amico trova un tesoro; Vale più un amico in piazza - Che cento ducati in tasca.

bisogno di acquistare in termini di successo il proprio diritto ad essere, non può, in questa società, essere dedicata agli altri: si è troppo occupati a salvare la propria esistenza, ch  « ... se non ci pensiamo noi alla nostra vita, chi ci penser ? ». La solidariet  resta un sogno o un'illusione di pochi, predestinati al martirio, al fallimento. L'esigenza di stringere, con alcuni « altri », rapporti un po' pi  vivi — sia perch  si concreti quella carica di gentilezza che difficilmente ha potuto permeare gli altri rapporti, sia per annodare legami di complicit  *contro* tutti gli altri ed ampliare, cos , il proprio potere aggiungendovi quello dell'altro —  , presumibilmente, il movente del comparatico. Esso si contrae in vari modi. Oltre la forma pi  comune, vi   il cosiddetto comparatico di San Giovanni, che ha diverse procedure. Secondo una di esse, il giorno di San Giovanni (il 24 giugno) le ragazze formano un bamboccio di puleggio e lo portano in casa delle amiche. Questo bamboccio vien passato alternativamente fra loro da mano a mano e cullato fra le braccia (in augurio, forse, d'una prossima maternit ), recitando a vicenda questa strofa: *Cummari di puleju - Tu vatti ed iu ti prieju, - Pi sta fide chi n'amu datu, - Mai 'n'amu di scurd *⁷⁸. Dopo ci , le due comarucce mangiano una fronda del puleggio, e il sacro vincolo le unisce, proprio come se avessero battezzato un bambino. Secondo un'altra procedura, « il giovanetto contadino il 24 giugno inviava a colui con il quale voleva contrarre il comparatico un mazzetto di garofani con un dono. L'altro controcambiava il giorno di S. Pietro e i due si rispettavano, vita natural durante, come se fossero legati da un vero comparatico... I compari si chiamavano compari di 'mazzettu' o di 'gramagghiettu' o di 'ramagghiettu'... In provincia di Cosenza oltre il comparatico di 'ramagghiettu' c'era anche quello di bambino: 'facciamoci compari, dicono il ragazzo e la ragazza, ed entrambi vestono a guisa di bambino un fascio di puleggio e lo battezzano'. Cos  il Padula ». Ma anche dai compari bisogna guardarsi, ch  anche loro — essendo « altri » — possono ingannare: *Matrimoniu di ruga - Cumpari di Ruma*⁷⁹. Cos  nel racconto popolare *I due cumpari e 'u porcu*^{79 bis}, il non voler dividere con i parenti i propri beni — in questo caso il maiale — costringe il protagonista alla finzione, ai sotterfugi,

⁷⁸ Comare di puleggio / Tu batti ed io ti prego, / Per questa fede che ci siamo date, / Mai dobbiamo scordarci.

⁷⁹ Matrimonio di ruga - Compare di Roma.

^{79 bis} RAFFAELE LOMBARDI SATRIANI, *Racconti popolari calabresi*, vol. IV, cit.

ad agire di nascosto. Anche se, una volta accettata la legge della frode, niente impedisce che ad essere frodato sia proprio lui, ad opera del compare che gli aveva suggerito la finzione.

E se individualisti — così grettamente individualisti, ch  dell'individualismo non si conosce neanche il senso del tempo, la fiducia in s  stessi, la possibilit  di progettare ed attuare larghi disegni, essendo tale forma di individualismo pi  un atteggiamento difensivo che il frutto di una libera scelta — i calabresi sono nei rapporti con i parenti, cogli amici e coi compari, gli unici che possono essere, ma solo a volte, non propri nemici, a maggior ragione dovranno esserlo nei rapporti con i vicini e compaesani, con gli altri, appartenenti a determinate categorie, o « altri » in genere.

Cos ,   bene farsi gli affari propri, evitare il pi  possibile di trovarsi coinvolti in qualche affare « collettivo », ch  a ciascuno spetta soltanto occuparsi dei propri affari personali, nella pi  spietata indifferenza per i casi degli altri: *Cui non si faci l'affari soi - Cu 'a lanterna vaci ahhiandu guai; Quandu vidi 'u mundu pagghiusu - Ric gghiti a 'u toi pertusu; Si boi campari 'n paci - Senti, vidi e taci; I dinari chi non cadunu di 'a gurza mia, mi ndi strappendi di cui   chi l'ascia; Cu' avi piet  di li carni di l'autri, li soi si li mangianu li cani*⁸⁰. (In questa direzione va ricercato uno dei motivi per cui gli avvenimenti pi  importanti che hanno caratterizzato la storia d'Italia — Risorgimento, Fascismo, Resistenza e cos  via — hanno avuto nel popolo calabrese scarsa eco; fenomeno, d'altro canto, molto complesso, che richiederebbe una lunga trattazione a parte).

E' inutile, pertanto, chiedere ai vicini o ai compaesani dei favori o un aiuto qualsiasi: troppo occupati a lottare con le proprie difficolt , non avrebbero neanche il tempo — n  la voglia — di ascoltare;   dannoso, quindi, sperare in essi: *Amaru cu' staci a' speranza d'autri - Cu' staci a' speranza d'autri e non cucina - Veni la sira e canta la diana; Cu' non si raspa cu l'ugni soi - Non si lu caccia lu mangiasuni; Cu' menti a pignata cu 'a speranza d'atri - Non  vi bisognu mu lava piatti*⁸¹.

⁸⁰ Chi non si fa gli affari suoi - Con la lanterna va cercando guai; Quando vedi il mondo burrascoso - Ritirati nel tuo buco; Se vuoi campare in pace - Senti, vedi e taci; I denari che non cadono dalla mia borsa, me ne strafrego di chi   che li trova; Chi ha piet  delle carni degli altri, le sue se le mangiano i cani.

⁸¹ Infelice chi sta alla speranza di altri; Chi sta alla speranza di altri e non cucina. Viene la sera e canta la diana; Chi non si gratta con le unghie sue - Non se

Ognuno deve provvedere a sé stesso e chi non ha da mangiare non può far altro che guardare gli altri, senza sperare in essi: *Ognuna tira l'acqua a 'u so' mulinu; Cu' avi mangia e cu' no guarda* ⁸². E non bisogna fare bene ad alcuno, ch  fare bene   un delitto, di cui, presto o tardi, si avr  punizione: *Fari beni   delittu; No' t'intricar , no' ti 'mpacciari - No' fari beni, c  no' ricivi mali* ⁸³.

Un netto atteggiamento ambivalente   quello nei confronti del clero. La lunga consuetudine con la figura del prete, il poterlo chiamare a qualsiasi ora e in qualsiasi occasione, il trovarselo accanto nei momenti pi  solenni della vita (dal proprio matrimonio al battesimo dei figli, dalla propria malattia alla morte delle persone care), il vederlo « in confidenza » con Dio, il saperlo portatore di un messaggio che mitiga e conferisce un senso, per quanto enigmatico, ai dolori e agli smarrimenti delle proprie giornate, l'estrazione sociale che  , spesso, del « basso ceto » (e quindi la sua vittoria   anche una vittoria dei poveri), lo fa sentire umanamente vicino, « simpatico ». D'altro canto, lo si avverte anche « dall'altra parte », ormai legato con i potenti, amministratore di beni e detentore di potere, « antipatico ». Per questo secondo aspetto sono validi gli accenni gramsciani: « Nel Sud il prete   per il contadino o un amministratore di beni con il quale si trova in conflitto per la questione degli affitti; o un usuraio che esige un tasso di interesse elevatissimo e si avvale della religione per incassare con maggior sicurezza il suo affitto o l'interesse; o ancora un uomo soggetto alle passioni di tutti (donne e denari) e che non offre dunque alcuna garanzia di imparzialit  e di discrezione. La confessione perci  non svolge un ruolo di direzione spirituale e il contadino meridionale, se   spesso superstizioso nel senso pagano del termine, non   clericale [...]. L'atteggiamento del contadino verso il clero   riassunto nel detto popolare: ' Il prete   prete sull'altare; fuori   un uomo come gli altri ' ». Essi possono essere integrati da una serie di documenti folklorici che riconoscono ai preti la legittimit  della loro funzione sacerdotale, ma, contemporaneamente, avvertono di non stringere con loro legami personali, di tenerli lontani, ch  anche loro — come tutti gli altri — sono nemici:

lo caccia il prurito; Chi mette la pignata con la speranza di altri. Non ha bisogno di lavare i piatti.

⁸² Ognuno tira l'acqua al suo mulino; Chi ha mangia e chi no guarda.

⁸³ Fare bene   delitto; Non ti intricare, non ti impicciare - Non fare bene, ch  non ricevi male.

Previti 'ncasa mia - Ddiu mu li scansa; Di monaci e previti sèntiti 'a missa e fuj; Cu monaci, previti e cani statti cu lu vastuni a li mani; Di previti e di monaci di vicinu e di cumpari di Surianu, libera nos a malo ⁸⁴. Dei preti vengono dette proverbialmente l'avidità di denaro e la ricchezza: *Senza dinari non si canta missa; Di previti e soru - E di ciciari 'u brodu* ⁸⁵. Ovviamente, la differenza di situazione tra le donne e gli uomini si riflette anche nel diverso rapporto che le une e gli altri stabiliscono con la figura del prete. In un canto popolare di Crotone le domande del confessore ad una bella penitente vengono attribuite al desiderio che il prete ha di accusarla presso il padre:

*'Na bedda quandu jiu mu si cumpessa,
'U cumpessuri si vozi 'nfurmare,
S'è stata quarche bota a ra finestra,
Si ha fattu quarche giuvini penare.
— 'O patre mio, cumpessa, cumpessa,
Di chisti cosi chi tti ni vo' fari?
— O figghia mia, comu ti voti lesta!
A patrita ti vogghiu mo accusare.
— O patre mio, ti vegna 'na peste,
Tu ca m'accusi, a mmia che m'ha di fare?* ⁸⁶

In un canto popolare di Polistena è denunciata l'astrattezza delle prediche, ove a quanto vien detto non si accompagna la prassi quotidiana conforme.

*E' mortu un putiaru
E pensava in Celu entrare,
E San Petru pianu e pianillu,
Lu comincia a 'saminari.*

⁸⁴ Preti in casa mia - Che Dio li scansi; Di monaci e preti ascoltati la messa e fuggi; Con monaci, preti e cani statti con il bastone nelle mani; Da preti e da monaci, da vicini e da compari di Soriano, libera nos a malo.

⁸⁵ Senza denari non si canta messa; Dei preti la sorella - E dei ceci il brodo.

⁸⁶ Una bella quando andò per confessarsi, / Il confessore si volle informare, / Se è stata qualche volta alla finestra, / Se ha fatto qualche giovane penare. / — O padre mio, confessa, confessa, / Di queste cose che te ne vuoi fare? / — O figlia mia come ti volti lesta! / A tuo padre ti voglio ora accusare. / — O padre mio, ti venga una peste, / Tu che mi accusi, a me cosa hai da fare?

— Tu pisavi cu la statia,
Davi sempri 'n'unza menu;
Cu' non vivi giustu e bonu
Non pô gghiri in sarvazioni;
Cu' non vivi giustu è mali,
E non si poti cchiù sarvari.
Poi è mortu 'nu scarparu,
E pensava in Celu entrare,
E San Petru pianu pianillu
Lu comincia a 'saminari.
— Latruncellu, latruncellu,
Tu spogghiavi 'u povarellu,
Tu facivi tanti scarpi
Ma lu coriu non era bonu,
Cà era peju d'u cartuni:
Cu' non vivi giustu e bonu
Non pô gghiri in sarvazioni;
Cu' non vivi giustu è mali,
Non si poti cchiù sarvari.
Poi è morta 'na giovanetta,
Chi pareva 'na santetta,
E teneva presunzioni
Chi va dritta 'n sarvazioni.
E San Petru l'ha rispostu,
Ca 'n Celu nun nc'è postu:
Tu sentivi tanti missi
Cu la menti all'intirissi
Ed abbrazzasti lu Sacru ritu,
Pecchè non hai trovatu lu maritu.
Cu' non vivi giustu e bonu
Non pô gghiri 'n sarvazioni.
Dopo poi è mortu un preti
Un Ministru del Vangelu,
E teneva prosunzioni
Chi va drittu 'n sarvazioni.
E San Petru nci ha rispostu:
Per te 'n Celu non nc'è postu.
Tu eri bonu a predicari
E carità non volivi fari.
Si pe' ssorta un poverettu,
Ti cercava un po' di pani
Lu chiamavi mischinettu,
Comu fussi poi 'nu cani.
Cu' non vivi giustu e bonu
Non pô gghiri 'n sarvazioni.

*Trasiu poi un giovanottu
E San Petru si votau:
Venitindi cu tuttu 'u cori
Benedittu dal Signori* ⁸⁷.

In molti racconti popolari, invece, la figura del prete è circondata di simpatia e le sue azioni vengono narrate solidarizzando con lui. Così nel racconto *Mastru Fanciscu Santu* ⁸⁸, in cui l'arciprete smaschera con uno stratagemma un gran ladro, così nel racconto *Comu fici 'n'arcipreviti mu si libera di 'nu tamburrinaru, chi ped'ogni annu jia mu s'alloggia a la casa soa, quandu jia pe' la festa* ⁸⁹. Così, ancora, in un altro, brevissimo racconto popolare, il seguente, si parteggia per il prete, piuttosto che per i suoi offensori.

Un prete stava partendo e come andava per salire sulla diligenza, quelli che erano là dentro, dissero — Guarda che viene un corvo. Il prete senti e rispose: — Il corvo va dove sono le carogne ⁹⁰.

La storia, del resto, trasmette il ricordo di preti che assumono nei conflitti politici e nei moti rivoluzionari atteggiamenti diversi. Così —

⁸⁷ E' morto un bottegaio / E pensava in Cielo entrare, / E San Pietro pian pianino, / Lo comincia a esaminare. / — Tu pesavi con la stadera, / Davi sempre un'oncia in meno; / Chi non vive giusto e buono / Non può andare in salvazione; / Chi non vive giusto é male, / E non si può più salvare. / Poi é morto un calzolaio, / E pensava in Cielo entrare, / E San Pietro pian pianino / Lo comincia a esaminare. / — Ladroncello, ladroncello / Tu spogliavi il poverello, / Tu facevi tante scarpe / Ma il cuoio non era buono, / Ché era peggio del cartone: / Chi non vive giusto e buono, / Non può andare in salvazione; / Chi non vive giusto é male, / Non si può più salvare. / Poi é morta una giovinetta, / Che sembrava una santetta, / E teneva presunzione / Di andar dritta in salvazione. / E San Pietro le ha risposto, / Che in Cielo non c'è posto: / Tu ascoltavi tante messe / Con la mente all'interesse / E abbracciasti il sacro rito / Perché non hai trovato il marito. / Chi non vive giusto e buono / Non può andare in salvazione. / Dopo é morto un prete / Un Ministro del Vangelo, / E teneva presunzione / Di andare dritto in salvazione. / E San Pietro gli ha risposto: / Per te in Cielo non c'è posto. / Tu eri buono a predicare / E carità non volevi fare. / Se per caso un poveretto, / Ti chiedeva un po' di pane / Lo chiamavi meschinetto, / Come fosse poi un cane. / Chi non vive giusto e buono / Non può andare in salvazione. / Entrò poi un giovanotto. / E San Pietro si rivolse: / Vientene con tutto il cuore / Benedetto dal Signore.

⁸⁸ RAFFAELE LOMBARDI SATRIANI, *Racconto popolari calabresi*, vol. IV, cit.

⁸⁹ ID., *Racconti popolari calabresi*, vol. IV, cit.

⁹⁰ ID., *Racconti popolari calabresi*, vol. IV, cit.

limitandomi, ad esempio, ad un solo periodo storico — l'alto clero calabrese nel 1848 era indifferente alla causa dei liberali, quando non apertamente favorevole al Borbone. Invece, numerosissimi esponenti del Clero, quasi tutti del basso clero, parteciparono al moto del 1848 e pagarono tale partecipazione con gravose condanne. Così, tra i condannati della Gran Corte Speciale di Cosenza si trovano i sacerdoti Domenico Cardamone da S. Demetrio per anni venticinque; Leone Forestiero da Saracena condannato ad anni diciannove; Vincenzo Mossuti da Amendolara ad anni sette ed i monaci Serafino Florio da Amantea e Vincenzo Russo da Albidona, condannati rispettivamente ad anni diciannove e ad anni venticinque. A Catanzaro vennero condannati dalla Gran Corte Speciale, a venticinque anni ciascuno, i sacerdoti Luigi Barini da Nicastro, Domenico Cimino da Platania, Giuseppe Colacino da Nicastro, Francesco Antonio Comità da Vena, Giuseppe Molè da Polia, Raffaello Piccoli da Castagna, nonchè un frate: P. Gerolamo da Cardinale, il quale, condannato in un primo tempo a morte, ebbe poi la condanna tramutata in ergastolo.

Tra i condannati della Gran Corte Speciale di Reggio Calabria numerosi erano i sacerdoti, come un Cristoforo Assumma da Reggio, condannato ad anni diciannove, un Candido Carbone, arciprete di Pedàvoli (ora Delianuova), condannato ad anni diciannove e morto in galera, uno Stefano Chirico, arciprete di Santo Stefano, condannato a trent'anni, un Filippo Foti da Reggio a venticinque anni, Bruno Larosa da Mammola condannato ad anni venticinque, Francesco Pontari da S. Lorenza ad anni ventiquattro, Giuseppe Pannuti da Begaladi ad anni diciannove e Giuseppe Tràpani da Gallico, condannato ad anni venti.

Chi voglia spiegarsi questa larga partecipazione del clero ai moti del 1848 nell'Italia Meridionale non può non tenere conto di queste osservazioni: « Peculiare del Mezzogiorno il clero incline a novità sciolto più che altrove dai legami disciplinari e poco o nulla dominato dai vescovi; come per il passato, larga parte del clero non aveva uffici ecclesiastici, constava di appartenenti a famiglie agiate che attendevano all'amministrazione del patrimonio familiare o d'insegnanti. Pur la disciplina regolare non rigida: onde, com'era stato frequente il prete carbonaro, si darà ancora il prete massone, ancorchè questi sarebbe inconcepibile in ogni altra parte d'Italia; e comunque il clero apparirà nelle questioni ecclesiastiche più spregiudicato, meno stretto a formare un'unica fronte che altrove ».

A volte, esponenti del clero non esitano a scagliarsi contro la cor-

ruzione della Chiesa. Così il Canonico don Paolo Pellicano nella risposta ad una lettera del Cardinale d'Andrea, vescovo di Sabina, si esprime in questi termini: « Quanto poi al Breve di sospensione contro l'E.V. emanato, mi permetterà che io lealmente le confessi che poco o nulla di meraviglia ha in me prodotto, essendocchè nella mia bassa sfera gerarchica ebb'io ben per tempo delle grandi lezioni per convincermi come tanto nelle Basse come nelle alte Curie il diritto canonico nato nella indipendenza della Chiesa, sia poi divenuto lettera morta, ed arme dell'arbitrio e dell'intrigo; e come pur le più sante Leggi vadano di leggieri calpestate dopo che la malefica influenza degli ambiziosi e Potenti della terra penetrò fin nel cuore della Vergine Sposa del Cristo sino a rendersela umile ancella: dopo che i ministri del Dio di mitezza e di pace vidersi sedere a mensa coi tiranni dei popoli, e con esso loro collegarsi nel turpe mercato degli uomini ». E « non mancarono tra il basso clero, segnatamente tra il clero dei conventi, conscio delle sofferenze del popolo, al quale era legato anche per nascita, individui favorevoli al nuovo ordine di cose. Così a Castelvetero (ora Caulonia) il padre Gerolamo da Cardinale aveva aiutato i contadini per occupare le terre »; così uno storico meridionale, Antonino Basile.

La Calabria, del resto, abbonda di « strane » figure di preti: ad esempio, Domenico Piro, detto *Donnu Pantu*, poeta in vernacolo, da Aprigliano (1664-65 - 1696), autore di molti versi osceni; Antonio Jerocades da Parghelia (1738-1805), scrittore di molte opere, alcune delle quali gli procurarono varie condanne, e fondatore di logge massoniche in Calabria; l'abate Antonino Martino da Galatro (1818-1884), « perseguitato perchè assertore di libertà anche dal pulpito », autore di un noto « Paternoster dei liberali calabresi sotto la pressione degli ingenti tributi in dicembre 1866 » e così via. Un prete, infine, Vincenzo Padula, parlava del bracciante come di « un Cristo di carne », invitando a « lasciar di contemplare le piaghe di un Cristo di legno »; rivendicava cioè al Cristianesimo l'esigenza di un amore concreto, di una fraternità vissuta — non proclamata ideologicamente — in ogni rapporto umano.

Le classi subalterne calabresi sono, per la maggior parte, « ignoranti », vi è un'alta percentuale di analfabetismo e — effetto e causa di esso — un'atmosfera generale di sfiducia verso la cultura intellettuale, essendo stata questa utilizzata il più delle volte dai potenti contro i poveri, gli sfruttati; vi è una differenza « istintiva » — ma quasi tutto ciò che noi abbiamo liquidato sbrigativamente come « istintivo » è un prodotto

di determinate condizioni storiche e quindi storicamente analizzabile — verso la parola scritta e verso chi con lo studio ha acquisito la possibilità di frodare più facilmente gli « ignoranti ». Verso i medici, ad esempio, vi è viva sfiducia e non si crede veramente alla possibilità di un rapporto determinante tra le cure da loro prescritte e la guarigione dei pazienti. Significativo, a tale proposito, il racconto popolare: *Dio mu t'a manda bona* ⁹¹:

C'era un mezzo stupido, che aveva uno zio medico. La mattina prendeva un libro, si copiava tutte le ricette ed andava dai malati. — Come siamo? diceva. — E come siamo? C'è mio figlio che ha un dolore che sta morendo! Allora tirava dalla tasca una ricetta, come veniva veniva. — Tieni, che Dio te la mandi buona, e la dava al malato. Andava da un altro: — Che abbiamo? — E che debbo avere! Che la febbre mi sta consumando! — Adesso vi faccio stare bene io. Prendeva una ricetta e gliela dava — Che Dio te la mandi buona. E così faceva con tutti, e chi moriva, moriva.

Ma, contemporaneamente, si teme il potere dei medici e si tenta di entrare nelle loro grazie, disposti ad eseguire ogni loro volere (ed è uno dei motivi per cui, ad esempio, in molti paesi calabresi i medici suscitano ondate di popolarità mista a paura e a servilismo, anche se non sono preparati scientificamente e se si dilaniano tra di loro, se abitanti nello stesso paese, per accaparrarsi la clientela).

In un mondo, quale è stato sperimentato, intessuto di prepotenza e di rapporti di forza, la giustizia è impossibile. L'amministrazione della giustizia, infatti, avrà un corso diverso a seconda che si tratti di giudicare un ricco — che, avendo denaro, ha anche amicizie influenti — o un povero, che pur dovrà fare di tutto per intrigare a suo favore: *Cu ddinari ed amicizia - Si teni 'nculu 'a giustizia; A' Santi comu l'aduri - A Curti comu t'ajuti* ⁹². Essa, quindi, è soggetta alla volontà dei potenti, al loro capriccio e se ne debbono accettare i decreti, anche se incomprensibili, come testimoniano i racconti *Cuntentati 'i chissa* e *Ringrazia Ddeu ca non ti nesciu 'a pena 'i morti* ⁹³.

Si è così riconfermati, ancora una volta, nell'individualismo più esasperato, nella più totale sfiducia negli altri. Gli altri non possono com-

⁹¹ Id., *Racconti popolari calabresi*, vol. IV, cit.

⁹² Con denari ed amicizia. Si tiene al culo la giustizia. Coi Santi come li adori. Con la Corte come ti aiuti.

⁹³ Id., *Racconti popolari calabresi*, vol. IV cit.

prendere, appunto perchè sono « altri »; trattano col prossimo unicamente se questo può loro essere utile; bisogna diffidare della lealtà apparente, ch  in effetti « loro » sono sempre in agguato: *U saziu non cridi a 'u dijunu; 'U sanu non cridi a 'u malatu; Quandu 'u diavulu t'accarizza -  ni signu ca voli l'anima; A porta aperta trasi di hiancu; Cu' si guardau - Si sarvau*⁹⁴. E' preferibile, allora, ritirarsi ai margini della vita, sedersi, piuttosto che accettare una lotta dal risultato scontato in partenza, anche se sopravvivono ancora impulsi di ribellione a tale indolenza, a tanta passivit : *L'anca guverna 'a ganga; Cu' non si movi s'u mangianu i muschi; 'U dassa ca poi non fici casa mai; Ajutati c  Ddiu t'ajuta*⁹⁵.

Ma sono impulsi che costa troppo seguire, che amareggiano la rinunzia, senza peraltro poter infondere la forza necessaria per accettare la responsabilit  della propria vita senza la sicurezza di essere sconfitti.

LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

⁹⁴ Il sazio non crede al digiuno; Il sano non crede all'ammalato; Quando il diavolo ti accarezza - E' segno che vuole l'anima; A porta aperta entra di fianco; Chi si guard  - Si salv .

⁹⁵ La gamba governa la ganascia; Chi non si muove se lo mangiano le mosche; Il lascia che poi non fece casa mai; Aiutati ch  Dio ti aiuta.

NOTE E DISCUSSIONI

CONTRIBUTI CRITICO-TESTUALI AD EPIGRAMMI ELLENISTICI

Meleagro LXXIV G.-P. (= A. P. IX 16).

Gow e Page¹ adottano il seguente testo:

Τρῖσαι μὲν Χάριτες, τρεῖς δὲ γλυκυνπάρθενοι Ἔρραι
τρεῖς δ' ἔμὲ θηλυμανεῖς οἰστοβολοῦσι Πόθοι·
ἧ γάρ † τοι τρία τόξα κατήρισεν † ὥς ἄρα μέλλων
οὐχὶ μίαν τρώσειν, τρεῖς δ' ἐν ἑμοὶ κραδίας.

L'aporia che ha indotto gli editori a segnare fra *cruces* buona parte del terzo verso consiste soprattutto nel fatto che, stranamente, non è espresso il soggetto del verbo κατήρ<τ>ισεν (felice emendamento proposto dallo Scaligero, in luogo della lezione trādita, che non ha senso, κατήρισεν)².

Si è comunque cercato di manipolare il testo in modo da superare la difficoltà dell'omissione del soggetto, ricavandolo possibilmente dai

¹ A.S.F. GOW - D.L. PAGE, *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, Cambridge 1965, vol. I, p. 236.

² Fra i moderni editori ha accolto l'emendamento dello Scaligero (intervenuto davvero con mano assai leggera sul testo trādito) W. R. PATON, *The Greek Anthology*, London 1958 [rist.] vol. III, p. 10. Altri editori, e sono i più (cfr. e. g. F. DÜBNER, *Anthologia Palatina*, Parisiis 1888, vol. II, p. 4; P. WALTZ, *Anthologie Grecque*, Paris 1957, vol. II, p. 7; H. BECKBY, *Anthologia Graeca*, München 1958, vol. III, p. 20) hanno invece adottato la correzione κατείφισεν proposta dal Guyet: Gow-Page lasciano tuttavia chiaramente intendere la loro preferenza — da noi condivisa — notando opportunamente che « the corruption is better explained by Scaliger's κατήρ<τ>ισεν » (G.-P., *op. cit.*, vol. II, p. 648).

versi precedenti e sottintendendolo, ma, in linea di massima, le varie proposte di correzione tendenti a questo fine hanno il torto di allontanarsi non poco dal testo tràdito (ne è prova, ad esempio, il tentativo, non privo tuttavia di acume, dello Stadtmüller³, che legge: κατήρτισαν (sc. Πόθοι) οἷς ἄρ' ἔμελλον *sive* οἷς ἄρα μέλλον)⁴.

Ma in realtà, come osservano assai opportunamente Gow-Page⁵, « the subject of this verb (sc. κατήρτισεν n. d. r.) cannot be left to the understanding; it must have been Eros, and it is much more likely in this context that he was named... than implied (...); the general sense seems complete enough and nothing but the name of Eros is wanting »⁶.

Naturalmente non erano mancate in passato correzione intese a rendere esplicito il soggetto, assai verosimilmente appunto Ἔρως⁷; ma la sola correzione — che è dell'apografo — presa in considerazione, e citata, da Gow-Page (cioè, ἡ γὰρ Ἔρως) non sembra soddisfare sufficientemente dal lato paleografico, giacché appare inspiegabile come da τοι si sia passati ad Ἔρως, e non è stata pertanto — a ragione — accolta nel testo dagli editori. Tuttavia, e ciò sorprende, Gow e Page mostrano di ignorare (o forse, meglio, di non apprezzare adeguatamente)

³ H. STADTMÜLLER, *Anthologia Graeca*, Lipsia 1906, vol. III, p. 12.

⁴ Osservano GOW-PAGE, *op. cit.*, vol. II, p. 649: « ...we have some sympathy with an ingenious proposal by Stadtmüller, κατήρτισαν, οἷς ἄρ' ἔμελλον; this would solve all problems, but involves a little too much change to be convincing ».

⁵ GOW-PAGE, *op. cit.*, vol. II, p. 649.

⁶ Le parole di Gow e Page — velatamente polemiche — sembrano soprattutto rivolte a quei critici che hanno creduto di eliminare ogni guasto, considerando — piuttosto semplicisticamente — implicito nel testo greco il soggetto Ἔρως, che poi rendono esplicito nella loro traduzione (cfr. e. g. F. DÜBNER, *op. cit.*, p. 4: « Ἡ γὰρ τοι τρία τόξα κατείδουσεν, ὥς ἄρα μέλλον... » = « Sane enim Amor tres arcus traxit, tamquam... »; W. R. PATON, *op. cit.*, p. 10: « ἡ γὰρ τοι τρία τόξα κατήρτισεν, ὥς ἄρα μέλλον... » = « yea, verily, three bows hath Love prepared for me, as if... »; H. BECKBY, *op. cit.*, p. 20: « ἡ γὰρ τοι τρία τόξα κατείδουσεν, ὥς ἄρα μέλλον... » = « Hat denn Eros auf mich drei Bogen gespannt, als... »).

⁷ Il motivo di Eros φαρμακοφόρος e τοξοβόλος è così diffuso nella poesia greca epigrammatica — e non in questa sola (sulla « fortuna » di tale motivo ad esempio nella tragedia, oltre che, beninteso, nelle arti figurative, si veda l'articolo di Waser, in « Pauly-Wissowa », VI, I (1907) s. v. Eros coll. 484-542) da potersi considerare addirittura un τόπος (cfr. e. g. A. P., V 177; IX 179; XII 76; XIII 78 etc.). Né meno diffuso è il medesimo motivo nella poesia latina, soprattutto elegiaca (cfr. e. g. Propertio I 7 v. 15; Ovidio Met. V v. 366; Met. X v. 311; Met. X v. 525; Amor. I 11 v. 11; Ars Amat. I v. 261; Rem. Am. v. 139 etc.).

la correzione di Hecker (κατείουσ' Ἐρως ἄμα vel ἄτε) che, relegata negli apparati critici dallo Stadtmüller⁸ e dal Dübner⁹, tuttavia, se fosse debitamente modificata, con aderenza ancora maggiore alla *ratio* paleografica, avrebbe diritto, forse, a migliore fortuna.

In effetti, soprattutto se leggiamo l'epigramma in *scriptio continua* — come appunto esso era, in origine, verosimilmente scritto — notiamo più agevolmente l'origine dell'errore in cui è, probabilmente, per una svista, incorso il copista: l'unico luogo infatti in cui può essersi celato il sostantivo Ἐρως, è il gruppo di lettere, originariamente in onciale, KATHP<T>ΙΣΕΝΩΣ, da leggere non κατήρ<τ>ισεν ὥς, ma piuttosto κατήρ<τ>ισ' Ἐρως, con la sola correzione di ν in ρ (oltre che, beninteso, con la eliminazione della particella ὥς che darebbe al participio μέλλων un non indispensabile valore soggettivo). Con tale emendamento non solo — ci sembra — vengono pienamente soddisfatte le esigenze metriche e paleografiche del testo, ma viene altresì offerta la possibilità di dare al nostro epigramma la richiesta compiutezza di senso.

Leggerei dunque così il passo controverso: ἦ γάρ τοι τρία τόξα κατήρ<τ>ισ' Ἐρως ἄρα μέλλων e, dando a καταρτίζω il senso di «allestire», «approntare»¹⁰, e a τόξα il significato non di «archi»¹¹ ma quello — certo non usuale, ma abbastanza frequentemente attestato — di «frece», «dardi»¹², interpreterei per conseguenza l'intero epigram-

⁸ H. STADTMÜLLER, *op. cit.*, p. 12.

⁹ F. DÜBNER, *op. cit.*, p. 164.

¹⁰ In L. S. J. *Lex. s. v.* καταρτίζω risulta che tale verbo è usato, non raramente, appunto nell'accezione di «prepare», «make ready».

¹¹ In realtà, intendere nel nostro epigramma τόξα, nel senso di «archi» — come intendono generalmente gli studiosi (cfr. n. 6) — lascia non poco perplessi: se infatti appare ben verosimile che Eros abbia approntato tre «dardi» (si pensi che il nostro epigramma è stato probabilmente «destinée à une figurine d'Éros tirant à la fois les trois flèches») (P. WALTZ, *op. cit.*, p. 7 n. 2) sembra assai meno verosimile che Eros abbia approntato addirittura tre «archi».

¹² È abbastanza noto che τόξον significa sia «arco» sia «dardo», anche in senso metaforico (si veda, a tal proposito, quanto ha scritto recentemente Q. CATAUDELLE, *Hellenistica*, in «Helikon» VII (1967) p. 409). Peraltro è agevole rinvenire nei lessici non pochi esempi in cui τόξον ha inequivocabilmente il significato appunto di «dardo»: sono di per sé eloquenti i seguenti passi: Euripide, *Ione* v. 524: «οὐκ ἀπαλλάξῃ, πρὶν εἶσω τόξα πλευμόνων λαβεῖν»; Euripide, *Eracle* v. 1089 e sg.: «ἔμπρους μὲν εἰμι καὶ δέδορχ' ἄπερ με δεῖ, / αἰθέρᾳ τε καὶ γῆν τόξα θ' Ἥλιου τάδε...»; Platone, *Leggi* 815 a: «ταῖς τῶν τόξων βολαῖς...» etc. Ma l'uso di τόξον

ma nel modo seguente: « Tre (sono) le Cariti, tre le Ore, dolci vergini, e tre Desideri, folli di donne, saettano, contro di me; sì, davvero, infatti tre dardi approntò Eros volendo così ferire non uno ma tre cuori in me »¹³.

Egemoni I G.-P. (= A. P. VII 436).

Εἴποι τις παρὰ τύμβον ἰὼν ἀγέλαστος ὀδίτας
τοῦτ' ἔπος· « ὀγδῶκοντ' ἐνθάδε μυριάδας
Σπάρτας χίλιοι ἄνδρες † ἐπέσχον αἶμα τὸ † Περσῶν
καὶ θάνον ἀστρεπτεῖ. Δώριος ἃ μελέτα ».

La difficoltà di ordine testuale riguarda il verso 3 che lascia perplessi non tanto per la lezione ἐπέσχον — che, pur ritenuta sospetta, con prudenza forse eccessiva, da Gow e Page, è tuttavia da conservare giacchè è unanimemente trādita ed offre un senso assai soddisfacente —, quanto piuttosto per la lezione AIMATO, cioè, verosimilmente, αἶμα τὸ, che non dà un senso accettabile. Da qui le correzioni degli studiosi, tendenti, in linea di massima, a supporre ora sotto l'intera espressione αἶμα το, ora sotto il solo αἶμα, un sostantivo che, oltre a soddisfare le esigenze del metro, fosse, paleograficamente, il più vicino possibile alla lezione trādita. Fra le congetture degne di menzione si segnalano quelle

nel senso di « dardo » è attestato — e ciò è ancora più sintomatico per i nostri fini — anche in non pochi epigrammi dell'Antologia Palatina, aventi appunto come il nostro per soggetto Ἔρως (cfr. e. g. A. P. V 124: « τόξα νέοι κήγουσιν Ἔρωτες »; V 180: « τί ξένον εἰ βροτολοιγὸς Ἔρως τὰ πυρίπνοα τόξα / βάλλει... »; XII 83: « οὐ μ' ἔτρωσεν Ἔρως τόξοις... »; XII 166: « ... Ἔρωτες... μὴ καὶ τόξοις βάλλετέ μ' ἄλλὰ κεραυνοῖς... » etc.

¹³ Ad articolo ultimato, vedo che un nuovo — assai acuto — tentativo di risolvere il problema è stato recentemente proposto da Q. CATAUDELLA, *Meleagrea*, in « Rivista di cultura classica e medievale » X (1968) p. 246: il Cataudella, dopo avere messo in rilievo che il codice Palatino non presenta la lezione μέλλων ma μέλλον, osserva testualmente: « ...il plurale μέλλον di P è indizio evidente di un soggetto al plurale: e il soggetto è effettivamente Πόθοι, che sono coloro che nel verso precedente, οἰστοβολουῖ, e questo soggetto è richiamato dal τοι, nel quale non è da vedere, secondo me, una particella, ma l'articolo epico in funzione di pronomi dimostrativo. Il verso sarebbe dunque da leggere così: ἦ γὰρ τοὶ τρία τόξα κατείρουσαν, ὥς ἄρα μέλλον (« poichè intendevano ferire... »).

accolte dal Dübner ¹⁴ e dal Paton ¹⁵ (λήματι), dallo Stadtmüller ¹⁶ (οἷματα), dal Waltz ¹⁷ e dal Beckby ¹⁸ (ἄγημα τὸ).

Certo accettando uno qualsiasi dei suddetti emendamenti il senso sembra salvo e il guasto sanato: rimane tuttavia — come hanno posto in rilievo Gow e Page ¹⁹ — una non lieve difficoltà di ordine sintattico-stilistico. Infatti la congettura λήματι, nel senso di « by their courage », davanti a Περσῶν, è giudicata da Gow-Page — non a torto — « awkward » ²⁰; così pure sostantivi quali οἷματα o ἄγημα, usati in funzione di apposizione a μυριάδας del verso precedente, si rivelano evidentemente « not attractive ». Opportunamente quindi Gow e Page, insoddisfatti dei precedenti tentativi di soluzione, pongono le *cruces*, non escludendo tuttavia la possibilità di risolvere l'aporia leggendo, *exempli gratia*, λῆμά τε (= « and the Persians' arrogance ») ²¹. Recentemente anche G. Giangrande ha tentato di superare l'aporia sintattico-stilistica proponendo di leggere ῥύματα Περσῶν intendendo ῥύματα apposizione non di μυριάδας, bensì di χίλιοι ἄνδρες e Περσῶν genitivo oggettivo (i. e. « Bollwerk gegen die Perser ») ²². Tuttavia i tentativi di Gow-Page e del Giangrande, pur degni della massima considerazione, sembrano lontani dal risolvere, in maniera definitiva, la *vexata quaestio*: non riteniamo pertanto del tutto inutile proporre anche un nostro tentativo di soluzione.

Nell'epigramma, in effetti, è presente il motivo — che è un τόπος ²³ — della resistenza e dell'eroica fine degli Spartani di fronte all'assalto dell'innumerevole esercito persiano: manca tuttavia un qualsivoglia esplicito accenno ai Persiani uccisi (e ciò pare strano se si pensi che in ta-

¹⁴ F. DÜBNER, *op. cit.*, vol. I, p. 357.

¹⁵ W. R. PATON, *op. cit.*, vol. II, p. 238.

¹⁶ H. STADTMÜLLER, *op. cit.*, vol. II, p. 305.

¹⁷ P. WALTZ, *op. cit.*, vol. IV, p. 42.

¹⁸ H. BECKBY, *op. cit.*, vol. II, p. 262.

¹⁹ GOW-PAGE, *op. cit.*, vol. II, p. 299.

²⁰ GOW-PAGE, *op. cit.*, *loc. cit.*: già lo Stadtmüller, *op. cit.*, aveva osservato a proposito di λήματι: « *mihi ante Περσῶν collocatum displicet* », p. 305.

²¹ GOW-PAGE, *op. cit.*, *loc. cit.*

²² G. GIANGRANDE, *Hellenistische Epigramme*, in « *Eranos* » LXV (1967), p. 39-48 (p. 47 e sg.).

²³ Basti pensare agli epigrammi 248, 301, 437 del VII libro dell'Antologia Palatina, che hanno per oggetto i caduti alle Termopili e in cui appunto ricorre il suddetto motivo.

luni, fra i tanti²⁴, epigrammi celebrativi dei caduti alle Termopili, gli Spartani vengono chiamati, con significativa allusione, Μηδοφόνοι²⁵ e che alludere alle considerevoli²⁶ perdite persiane significava accrescere il valore militare spartano).

Pertanto, prendendo lo spunto dalla suddetta considerazione, riteniamo opportuno dubitare della genuinità della lezione Περσῶν, finora ritenuta intangibile e in realtà rimasta intoccata. In effetti, se si pone mente al fatto che nel nostro pur breve epigramma sono tutt'altro che rare talune forme proprie del dialetto dorico (ὀδίτας, Σπάρτας, ἅ μελέτα) e che pertanto, verosimilmente, la lezione Περσῶν può essere derivata dall'equivalente dorico Περσᾶν²⁷, banalizzato in Περσῶν da un copista, non sembra azzardato supporre che, originariamente, la lezione dei codici fosse ΠΕΡΣΑΝ. Ma allora tale lezione — scambiata, per facile errore del copista, con una forma di genitivo plurale dorico — può invece ben essere l'aoristo, privo di aumento²⁸, del verbo πέρω cioè πέρσαν²⁹.

²⁴ Oltre agli epigrammi già citati nella nota precedente, si considerino anche i seguenti: *A. P. VII* 243; 249; 251; 252; 253.

²⁵ Cfr. e. g. *A. P. VII* 243 («... εἰμὶ δ' ἐκείνων / τῶν ποτὲ Μηδοφόνων μῆμα τριηκοσίων...»). Da escludere che Μηδοφόνων — che qui equivale a Μηδοκτόνων cioè «uccisori dei Persiani» — possa significare invece «uccisi dai Persiani» («who were slain by the Persians» traduce il Paton, *op. cit.* p. 137) (Cfr. G.-P. *The Greek Anthology, The Garland of Philip*, Cambridge 1968 che rende esattamente «Mede-slayers» vol. I, p. 177).

²⁶ Cfr. Erodoto VII 209 e 211; Diodoro XI 7.

²⁷ Eschilo nei *Persiani* attesta l'esistenza della forma Περσᾶν, accanto a Περσῶν in non pochi punti (cito secondo la recente edizione di H. D. BROADHEAD, *The Persae of Aeschylus*, Cambridge, 1960): v. 91: ὁ Περσᾶν στρατὸς; v. 643: Περσᾶν Σουσι-γενῇ θεόν; v. 978: ἦ καὶ Περσᾶν; v. 1013: γένος τὸ Περσᾶν; etc.

²⁸ La mancanza dell'aumento nell'aoristo di πέρω, in realtà non attestata esplicitamente, potrebbe essere sufficientemente giustificata dal confronto con la forma θάνων per ἔθανον del verso successivo. Tuttavia preferiamo, nella lettura definitiva, conservare l'aumento leggendo τ' ἔπερσαν invece di τε πέρσαν.

²⁹ È chiaro che così intendendo ΠΕΡΣΑΝ verrebbe a mancare l'esplicita dichiarazione della nazionalità degli uomini fermati dagli Spartani. Ma una tale omissione non desta eccessiva preoccupazione se si pensi che in altri epigrammi aventi — come il nostro — per oggetto i combattenti alle Termopili (cfr. e. g. *A. P. VII* 248: Μυριάσιν ποτὲ τῆδε τριηκοσίαις ἐμάχοντο / ἐκ Πελοποννήσου χιλιάδες τέτορες), si fa volentieri a meno di indicare esplicitamente la nazionalità degli avversari degli Spartani (facilmente intuibile, del resto, sulla base dell'entità numerica delle forze in campo).

Se la nostra ipotesi coglie nel segno, ne deriva che in αἶμα, con ogni probabilità, si nasconde l'oggetto di πέρσαν — che usato nel senso di *perimere* e *trucidare*, è tutt'altro che inconsueto³⁰ —, il cui soggetto, va da sé, è rappresentato dagli Σπάρτας χίλιοι ἄνδρες. Avanziamo quindi l'ipotesi (fondandoci soprattutto sulla testimonianza di Erodoto, secondo cui Serse — visti inutili i tentativi di sfondare la linea di resistenza spartana — inviò contro gli Spartani truppe scelte persiane — i cosiddetti Ἀθάνατοι! — che tuttavia furono quasi interamente annientate dagli uomini di Leonida)³¹ che sotto αἶμα si nasconda il sostantivo ἄγμα — già proposto del resto, prima ancora del Waltz e del Beckby, dal Desrousseaux e difeso, recentemente, da G. Luck³² — che significando proprio « truppe scelte »³³ ben si adatta al senso che qui ci aspetteremmo, e che sotto τὸ sia celata l'enclitica τε.

Leggeremmo quindi così il passo controverso dell'epigramma:

... « ὀγδώκοντ' ἐνθάδε μυριάδας
Σπάρτας χίλιοι ἄνδρες ἐπέσχον, ἄγμα τ' ἔπερσαν
καὶ θάνον ἀστρεπτεῖ... »

e lo interpreteremmo nel modo seguente: « Ottanta miriadi (di soldati) qui mille uomini di Sparta fermarono, e truppe scelte annientarono e morirono senza voltarsi indietro ».

³⁰ Si veda, ad esempio, Pindaro, *Olimp.* X 40: ἔπερσαν αὐτῷ στρατόν; *Nem.* III 63: Λαομέδοντα... Τελαμών... ἔπερσεν; Sofocle, *Aiax* 1198: κείνος γὰρ ἔπερσεν ἀνθρώπους.

³¹ Erodoto VII 211: Ἐπεῖτε δὲ οἱ Μῆδοι τρηχέως περικείμενοι, ἐνθαῦτα οὗτοι μὲν ὑπεξήσαν, οἱ δὲ Πέρσαι ἐκδεχόμενοι ἐπήσαν, τοὺς Ἀθανάτους ἐκάλεε βασιλεύς, τῶν ἤρχε Ὑδάρνης, ὥς δὴ οὗτοί γε εὐπετέως κατεργασόμενοι. Ὡς δὲ καὶ οὗτοι συνέμισγον τοῖς Ἕλλησι, οὐδὲν πλέον ἐφέροντο τῆς στρατιῆς τῆς Μηδικῆς (...), (i Greci) μεταστρεφόμενοι δὲ κατέβαλλον πλήθει ἀναριθμήτους τῶν Περσέων.

³² G. LUCK, in « Gottingische Gelehrte Anzeigen » CCXIX (1967), p. 54: « ...dürfte ἄγμα τὸ Desrousseaux besser passen als das von G. P. erwogene λῆμά τε... ».

³³ Cfr. *Etymologicum Magnum* (Th. Gaisford), Amsterdam, 1962 s. v. ἄγμα (Ἄγμα·τὸ προῖον τοῦ βασιλέως τάγμα).

Leonida di Taranto VII G.-P. (= A. P. VI 204)

Θῆρις ὁ δαιδαλόχειρ τῇ Παλλάδι πῆχυν ἀκαμπῇ
καὶ τετανὸν νώτῳ καμπτόμενον πρίονα
καὶ πέλεκυν ῥυκάναν τ' † εὐαγέα † καὶ περιαγές
τρούπανον ἐκ τέχνας ἀνθιέτο παυσάμενος.

Un falegname, ritiratosi dal mestiere, dedica a Pallade i suoi attrezzi da lavoro ³⁴. Al v. 3 la presunta aporia: Gow e Page pongono fra *crucis* il termine εὐαγέα — unanimemente tradito —, osservando: « † εὐαγέα: *bright is plainly unsuitable, and perhaps due to anticipation of περιαγές* » ³⁵. E aggiungono: « Of the suggestions Ruhnken's εὐάκεια (= -ήκεια) *sharp edged*, and Geffcken's εὐπαγέα (= -πηγέα) *well-constructed*, seem best; perhaps εὐαγέα (of the ringing sound of a plane) might also be considered » ³⁶.

Ma tali emendamenti sono proprio necessari? La lezione εὐαγέα è davvero « *plainly unsuitable* »? Noi crediamo di no. In effetti se *prima facie* tale lezione può apparire « inadatta » se riferita a ῥυκάναν, ad un esame più approfondito la *iunctura* ῥυκάναν τ' εὐαγέα si rivela pienamente soddisfacente.

È infatti noto che la ῥυκάνη, cioè la pialla, è un attrezzo da lavoro formato grosso modo da un lungo parallelepipedo di legno in cui è inserita obliquamente una larga lamina di ferro. Ora anche presso gli antichi greci la struttura della pialla doveva essere pressappoco come quella sopra descritta se Esichio glossa il termine tecnico ξίφαι (con cui si indicano appunto le lamine metalliche) così: « τὰ ἐν ταῖς ῥυκάναις δρεπανα ἢ σιδήρεια » ³⁷. Va da sé quindi che l'aggettivo εὐαγέα, cioè « lucente », ben si adatta ad indicare lo splendore della lamina di ferro —

³⁴ Il motivo è comune ad altri epigrammi di Leonida: si vedano, ad esempio, A. P. VI 4; A. P. VI 205 etc.

³⁵ Gow-PAGE, *op. cit.*, vol. II p. 316. Anche per J. GEFFCKEN, *Leonidas von Tarent*, Leipzig 1896 p. 36 la lezione εὐαγέα « ist längst zurückgewiesen ».

³⁶ Gow-PAGE, *op. cit.*, *loc. cit.*

³⁷ K. LATTE, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, Hauniae 1966 vol. II p. 726.

non ancora coperta di ruggine³⁸ — e quindi, per estensione, la lucentezza dell'intera pialla³⁹.

Quindi εὐαγέα va conservato⁴⁰ e l'epigramma, senza subire modifiche nel testo tradito, va così inteso: « Teris quello dalla mano di artista, ritiratosi dal mestiere, dedicò a Pallade la squadra dritta e tesa, la sega piegata nel dorso e l'ascia e la lucente pialla e il trapano ricurvo ».

Diotimo IV G.-P. (= A. P. VII 261).

Τί πλέον εἰς ὧδινα πονεῖν, τί δὲ τέκνα τεκέσθαι;
 † μὴ τέκοι εἰ μέλλοι † παιδὸς ὄραν θάνατον.
 ἡιδέω γὰρ σῆμα Βιάνορι χεύατο μήτηρ,
 ἔπρεπε δ' ἐκ παιδὸς μητέρα τοῦδε τυχεῖν.

Si tratta di un motivo abbastanza diffuso nella epigrammatica greca⁴¹: è un lamento per la triste, prematura scomparsa di un giovane al quale è la stessa madre a dare, con immaginabile pena, degna sepoltura.

Gow e Page pongono fra *crucis* buona parte del secondo verso e giustificano il loro intervento osservando: « The meaning is plain (that it is better to have no children than to see them die), but the phrasing seems abrupt and the absence of a subject in the pentameter somewhat awkward »⁴².

³⁸ Il fatto che la pialla sia ancora « lucente » — segno evidente, questo, del suo ottimo stato di conservazione — è prova del buon uso che di essa ha fatto Teris durante la sua lunga attività: è quindi facile comprendere perchè Teris, nella offerta a Pallade dei suoi utensili, tenga a sottolineare questo particolare.

³⁹ Va da sé che εὐαγέα potrebbe essere inteso — ed in effetti è stato inteso (cfr. e. g. DÜBNER, *op. cit.*, vol. I p. 195; PATON, *op. cit.*, vol. I p. 404) — come acc. plur. neutro e potrebbe quindi riferirsi anche a πέλεκυν: ma anche così, il senso che se ne ricaverebbe sarebbe assai soddisfacente, ben adattandosi questo aggettivo, quanto al significato, anche a πέλεκυν (« ...dedicò ... l'ascia e la pialla lucenti... »).

⁴⁰ Ed in effetti conservano εὐαγέα (adottando talora la grafia εὐαυγέα) non pochi editori: ad esempio, lo STADTMÜLLER, *op. cit.*, vol. I p. 331; il DÜBNER, *loc. cit.*; il PATON, *loc. cit.*; il BECKBY, *op. cit.*, vol. I p. 544. Degno di nota infine il fatto che il WALTZ, *op. cit.*, vol. III p. 107, conserva sì tale lezione ma interpreta ῥυκάναν τ' εὐαγέα « un rabot qu'il guidait habilement », come se εὐαγής fosse composto — il che tuttavia è assai improbabile — di εὐ + ἄγω.

⁴¹ Si vedano in particolare A. P. VII 466; VII 467; VII 468.

⁴² GOW-PAGE, *op. cit.*, vol. II p. 275.

Se la prima osservazione (« the phrasing seems abrupt ») appare poco consistente — dal momento che essa è fondata su una fragile e discutibile considerazione di carattere sostanzialmente stilistico —, la seconda (« the absence of a subject seems somewhat awkward ») si rivela assai più valida: in realtà la chiarezza esige che il soggetto nel pentametro non sia taciuto.

Tale esigenza è stata ovviamente avvertita dagli editori, e, fra i vari tentativi di risolvere l'aporia, ha avuto notevole fortuna quello proposto dallo Stadtmüller⁴³, il quale, accogliendo e combinando insieme due interventi nel testo tradito fatti dallo Hecker e dallo Jacobs⁴⁴, lesse così il primo distico: « Τί πλέον εἰς ὠδῖνα πονεῖν, τί δὲ τέκνα τεκέσθαι / ἦ τέκοι εἰ μέλλει παιδὸς ὄρᾱν θάνατον; ». Gow e Page, pur apprezzando tale tentativo di soluzione, non lo hanno tuttavia giudicato tale da risolvere in modo soddisfacente l'aporia e pertanto hanno posto le *crucis*.

È tuttavia possibile sanare il testo, nel senso voluto da Gow-Page, senza però manipolare i dati forniti dalla tradizione.

È noto⁴⁵ che non pochi errori nella tradizione manoscritta di opere greche sono dovuti a mutamenti di pronunzia verificatisi nel corso dei secoli; sono cioè dovuti in particolare a fenomeni di itacismo. Ora volendo limitare l'indagine esclusivamente alla tradizione manoscritta (diretta e indiretta) degli epigrammi di Diotimo, è facile citare non pochi e chiari esempi di scambi di vocali e di sillabe, dovuti appunto ad itacismo. Così, ad es.: *A. P.* VII 173 v. 2: νειφόμεναι P νιφόμεναι PL; *A. P.* VI 267 v. 4: εἰθείης P ἰθείης *Suid.*; *A. P.* VII 733 v. 2: κληνώ P κλεινώ *Salm.*; *A. P.* IX 391 v. 4: εἴσεται P οἴσεται PL... etc.

Pertanto, sulla base degli esempi sopra riportati, non crediamo troppo ardito supporre che al v. 2 del nostro epigramma εἰ sia un chiaro errore di itacismo per ἦ.

⁴³ H. STADTMÜLLER, *op. cit.*, vol. II p. 179. Aderiscono alla lettura dello Stadtmüller anche il DÜBNER, *op. cit.*, vol. I p. 323, il PATON, *op. cit.*, vol. II p. 144, il BECKBY, *op. cit.*, vol. II p. 156. Il WALTZ invece, *op. cit.*, vol. IV p. 168, difende i dati della tradizione, limitandosi a leggere μέλλει invece di μέλλοι, e sottintende il soggetto.

⁴⁴ Precisamente la correzione ἦ in luogo di μή dei codici è dovuta allo Hecker; allo Jacobs è invece dovuta la lettura μέλλει invece di μέλλοι.

⁴⁵ Si veda, ad es., C. GIARRATANO, *La critica del testo*, in « Introduzione alla filologia classica » Milano 1951, p. 120, che cita un congruo numero di tali errori.

Quindi leggeremmo il verso controverso così ⁴⁶:

μὴ τέκοι ἦ μέλλοι παιδὸς ὄρᾱν θάνατον

e interpreteremmo l'intero epigramma nel modo seguente: « Che giova provare dolori per il parto, e perché generare figli? Non partorisca colei che dovesse vedere la morte del figlio. Al celibe Bianore la madre fece erigere questo tumulo, mentre conveniva che la madre questo ottenesse dal figlio ».

GIOVANNI SALANITRO

⁴⁶ Già il Mackail (cfr. STADTMÜLLER, *loc. cit.*) aveva proposto, ma — inspiegabilmente — senza successo, la lettura ἦ μέλλοι.

RASSEGNA HEIDEGGERIANA

È stata edita in Germania un'opera bibliografica, che raccoglie quanto è stato scritto intorno al pensiero di M. Heidegger¹. Sono ben più di duemila e duecento scritti, tra opere, saggi e recensioni. È assurdo a tanto il pensiero di Heidegger? L'autore della raccolta bibliografica ci dice, nella prefazione, che « gli scritti heideggeriani sono di un'attualità filosofica, culturale, politica, sempre più crescente. Esternamente lo documenta già la mole della bibliografia ». Difatti è di una vastità sconcertante, oltre che per il numero delle opere riportate, soprattutto per la varietà e la vastità dei temi trattati, estratti tutti dalla tematica, dalla problematica e dalla teoresi heideggeriana. E, a nostro parere, non v'è tutto quanto è veramente apparso sul pensiero di questo filosofo. L'interesse per Heidegger, in questi ultimi due decenni, si può paragonare con quanto è stato scritto su Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, cioè coi più grandi classici del pensiero filosofico moderno. Basti sfogliare il *Répertoire bibliographique de la Philosophie* (Louvain).

L'influsso del pensiero heideggeriano si estende sempre più. Si diparte dalle discipline, nelle quali ha avuto una parte decisiva, dalla teologia (Bultmann, Rahner, Buber, Ott, ecc.) alla sociologia (Marcuse, che ha operato un'analisi « fenomenologica » della società, così come Heidegger ha fatto dell'esistenza nella sua opera famosa *Essere e tempo*), all'ermeneutica (Gadamer), alla letteratura (Staiger, Beda Alemann) per passare a campi più disparati, come la fisica (Heisenberg, Weizsäcker), la medicina (Medard Boss e la *Sinntherapie*, Frankl e la *Logotherapie*), l'arte (Aichinger, Jünger, Podewils, Arp, Braque). Ne sono testimonianza i volumi commemorativi per il 60 e 70 compleanno di

¹ HANS-MARTIN SASS, *Heidegger-Bibliographie*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1968.

Heidegger (Klostermann, Frankfurt a.M., e Neske, Pfullingen). Cosa ci riserverà il volume commemorativo in preparazione per l'80 compleanno che cade il 26 Settembre del corrente anno 1969?

« L'influsso del pensiero heideggeriano si espande in aeree geografiche le più diverse. E in un momento, in cui sembra che la letteratura occidentale abbia allentato il suo ritmo d'interesse per questo filosofo, tale interesse aumenta, non soltanto in Oriente, ma anche nei paesi dell'America latina, negli ambienti culturali protestanti dell'America del Nord e persino nei paesi marxisti del blocco orientale. Si può dedurre da ciò — si chiede l'autore della rassegna — la classicità dei testi heideggeriani e la dignità filosofica dei suoi « sentieri », che non hanno alcuna pretesa di voler dimostrare, ma solo di indicare una *via*? Non sarà certo tanta carta stampata a deciderlo. La risposta può ancora attendere, sino a quando non si decanterà quest'impulso ontologico-esistenziale, ancor vivo e attuale in un'epoca in cui i sistemi filosofici e le verità tradizionali sembrano liquidati, in cui il desautoramento della metafisica da parte delle scienze sembra un fatto compiuto, e fino a quando le opere heideggeriane conserveranno la loro attualità contro la « chiacchera », contro i contenuti vuoti e nozionali del comune « dire e fare » per quell'assenza della « parola », per la *dimenticanza dell'essere* che stigmatizza ben due millenni di civiltà occidentale.

Intanto la filosofia heideggeriana è una continua provocazione e motivo costante di scandalo. Provocante è il suo metodo storico-filosofico della ricerca della verità. Provocante è l'indicazione che ne dà di essa come svelamento e dell'ente e del documento storico, posti in *questione* in quanto sarebbe proprio l'indicazione della verità, come « non-nascondimento » e « svelamento » dell'ente o del documento, che li verifica. Provocante è l'indicazione della *essenza* dell'essere come « nascondimento » ed « oblio ». Provocante è il senso dell'essere della verità come « storicità escatologica ed epocale », e, quindi, come continua ricerca del loro *sensu* da parte dell'*esistente*. Provocante è il linguaggio che si distacca dal comune parlare, dalla convenzione abituale dei significati delle parole, dato che, spesso, contro ogni regola filologica, Heidegger tira fuori dai vocaboli, siano essi moderni, siano essi dell'antico tedesco, siano essi greci o latini, il senso stesso della verità dell'essere, in un modo e con una metodologia che sa esclusivamente di *didatticità*, cioè di pura indicazione semantica ed evocativa del messaggio storico-epocale, racchiuso nel vocabolo e che Heidegger scova con la pazienza

e l'amore di un archeologo, che dal nascondimento, e dalla sepoltura, porta alla luce dei cimeli, testimoni di una civiltà della quale si era perduto (obliato) il senso. Provocante è il suo pensiero che si è prestato — anche se temporaneamente — ad una prassi politica condannabile e condannata, come pure, a sua volta, il non prestarsi, il suo non-porsi-a-servizio degli oligopoli delle opinioni filosofiche, scientifiche, socio-culturali correnti, della protesta contro l'unidimensionalità dell'uomo. (L'uomo heideggeriano è *bi-dimensionale* per la stessa dialettica dell'essere, come presenza e assenza, e a tale assenza o trascendenza ascosa l'uomo è relazionato, per la presenza inoggettivale dell'essere, interna alla coscienza stessa dell'uomo). Provocante è soprattutto, come già abbiamo detto, il senso della verità come ricerca continua e quindi l'uomo come « viandante » e « pellegrino ».

Provocatori sono i suoi *sentieri cogitativi*. Questo andare e venire in essi, or dritti or sinuosi ed erranti, interrotti e ritornanti che accompagnano il suo pensare, che, pur essendo oggetto di tanto studio, è motivo continuo di discussione e di condanna. Eppure tutte le « indicazioni » heideggeriane hanno *provocato* nell'ambito filosofico tali e tante suggestioni da oltrepassare gli stessi confini tradizionali del pensare e « della cui portata, oggi, non è ancora possibile fare un inventario », come dice l'autore di questa raccolta bibliografica. In pari tempo — continua l'autore — la sua filosofia e il suo linguaggio sono diventati di moda, raggiungendo, come ogni moda, il limite della mondanità e dei sentimentalismi intellettualoidi (!). Gli stessi scritti heideggeriani, che non hanno nulla a che vedere con lo stile rigido, proprio delle scienze esatte, hanno influito tanto su di esse da far loro ripensare e il metodo e il senso della loro ricerca.

Nelle scienze dello spirito è sorta una nuova sensibilità e una nuova capacità ricettiva dei « problemi umani », degli « stati d'animo », della « situazione ». L'ermeneutica si è raffinata. Il cammino heideggeriano, che tenta di percorrere nuovi sentieri, che cerca di indicare una nuova metodologia capace di cogliere il « senso e la verità dell'uomo » *nella* domanda del « senso dell'essere e del tempo », ha colto di sorpresa persino sistemi ortodossi, come quello marxista e quello delle scuole, che per una creduta o scontata oggettività dell'uomo ne avevano dimenticato o trascurato la problematicità. Il richiamo di Heidegger alla « rappresentatività insostituibile » e alla « inescusabilità » della coscienza ha sortito l'efficacia di porre a verifica tutte le regole etiche e sociali.

Tutto ciò è stato di impulso per ricuperare dalle fondamenta il pensare, e i corrispondenti campi delle scienze dello spirito e della ricerca umana. Chi si pone in cammino alla ricerca della verità sa che si danno sentieri interrotti e ritornanti, vaganti ed erranti e che bisogna conoscere ed esperire tali sentieri prima di poterli evitare.

Ciò vale per tutto il cammino cogitativo di Heidegger, come pure, soprattutto, per gli influssi che il suo pensiero esercita. Un'analisi bibliografica del pensiero heideggeriano — continua l'autore — dovrebbe tener conto di una certa sistematicità di tali influssi e dell'efficacia storica dei suoi scritti. Ma questo è possibile solo in parte, perché l'influenza del pensiero heideggeriano non si è ancora arrestata, e, come nel caso delle scienze esatte, un tale influsso od inserimento heideggeriano in esse potrebbe essere formulato solo per linee o per cenni.

Nel 1932, nel volume sulla *Logica di Hegel*, Herbert Marcuse scrisse che il suo studio era stato possibile grazie al pensiero filosofico di Martin Heidegger. Questo scritto — si chiede ancora l'autore — dovrebbe far parte della bibliografia heideggeriana? No. Difatti, se si eccettua tale dichiarazione, il nome di Heidegger non viene citato neppure una volta in tutta l'opera. Eppure in essa si sente la costante presenza, feconda ed ispiratrice, del pensiero heideggeriano, (così come lo è in opere di altri pensatori, come Bultmann, Rahner, Staiger, Ott, ecc.). Questo è proprio quanto Heidegger desidera: non essere copiato o ripetuto, ma fecondare il pensiero altrui ».

È quanto di più grande a cui un pensatore può aspirare.

Questo volume bibliografico racchiude quindi opere, monografie, saggi, recensioni che riguardano il pensiero heideggeriano, come pure lavori in cui tale pensiero occupa una parte rilevante. All'inizio sono riportate tutte le opere pubblicate da Heidegger. Viene citato il luogo, il primo tempo di composizione, di pubblicazione e le susseguenti relative edizioni. È una panoramica editoriale completa del come, quando e dove è apparso tutto ciò che Heidegger ha voluto pubblicare, sia che si tratti di opere, sia che si tratti di discorsi, di saggi, di conferenze, di commemorazioni. Gli scritti heideggeriani arrivano sino al 1967. Sono centododici. Non ci consta che Heidegger abbia pubblicato altro. (Forse non pubblicherà più sino alla sua morte!). La bibliografia include anche le traduzioni delle opere heideggeriane. Sono ben centotrentasei traduzioni, in giapponese, italiano, francese, inglese, spagnolo, portoghese, cecoslovacco, norvegese.

A nostro parere ne mancano altre.

Mancano, pure, molte opere che si occupano per disteso del pensiero heideggeriano. Non v'è, difatti, scritto di filosofia, in cui non si dedichi al pensiero heideggeriano almeno una frase, una pagina, un capitolo, anche se soltanto polemico. Prendiamo proprio a caso due opere ed un saggio che abbiamo in questo momento sottomano: R. Franchini, *Metafisica e Storia*, Giannini, Napoli, 1958; A. Rigobello, *Legge morale e mondo della vita*, Edizioni Abete, Roma 1968; M. Cristaldi, *Nota sulla ripresa del fondamento nella filosofia contemporanea*, in « Teoresi », 1961, nn. 1-2. Non si può dire che questi autori possano, anche lontanamente, esser colti in una matrice di estrazione heideggeriana, anche se Rigobello ci parla di un'« ontologia semantica ». Ormai, purtroppo, bisogna fare i conti con Heidegger, come bisogna fare i conti con il « nihilismo » nietzschiano.

Per quanto riguarda la storiografia italiana sono riportate, oltre alle traduzioni, ben duecentoventisette opere di autori italiani, che hanno studiato il pensiero di Heidegger: dal primo saggio di Grasselli, *La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di M. Heidegger*, in « *Rivista di filosofia neo-scolastica* », Milano, 1928, agli scritti di Penzo e Garulli del 1967. Ben quarant'anni di studi! Sarebbe interessante un'analisi storiografica di tali scritti che comprendono (dal 1928 al 1946) i nomi di Grasselli, Grassi, Croce, De Ruggero, Vanni-Rovighi, Lombardi, Mazzantini, Scaravelli, Pareyson, Stefanini, Campo, Paci, Della Volpe, Guzzo, Saitta, Banfi, Bobbio, Del Negro, Carlini, Fabro, Pastore, Petruzzellis, Battaglia, Bontadini, Bucci, Massolo; e dal 1947 al 1954 Abbagnano, Picard, Calogero, Moretti-Costanzi, Prini, Chioldi, Severino, Aliotta, Coletti, Morpurgo-Tagliabue, Braidò, Morra; e dal 1955 al 1967 Mancini, Oberti, Redanò, Favino, Giannini, Landolt, Schiavone, Soleri, Borrello, D'Amore, Lugarini, Fagone, P. Rossi, Padellaro, Plebe, Banchetti, Caracciolo, De Feo, Forni, Ricci-Garotti, Cadin, Colombi, M. Manno, Quattrocchi, Rivero, Finazzo, Franchi, Jacobelli-Isoldi, Vattimo, Colombo, A. Marino, Marino, Penzo, Porrino, Bianco, Cardoletti, Regina, Garulli. Ne mancano altri come Filiassi-Carcano, Giamberardino, Dell'Oro, La Manna, Castelli, Padovani, Santucci, Semerari, Nicoletti, Zanghì, Pellegrino, Cantoni, Lumia, De Bartolomeis, Oggioni, Taucini, Bogliolo, Ottonello, Lazzarini. Si potrebbero tracciare tre grandi linee di questi studi, proprio a seconda dell'itinerario heideggeriano, e cioè la linea storiografica che interpreta Heidegger nel senso di un

puro esistenzialismo (l'esistenzialismo come proiezione nihilistica, atea), della pura analisi fenomenologica dell'esistenza, senza alcun rapporto all'essere; una seconda linea che ne interpreta l'ontologismo in senso immanentistico, orizzontale, (la diadità di esistenza ed essere, cioè l'uomo nel rapporto all'essere (*l'ente dell'essere*) e viceversa (*l'essere dell'ente*) in senso puramente orizzontale e prettamente immanentistico); la terza corrente che interpreta tale ontologismo esistenziale come apertura dell'uomo all'essere e dell'essere all'uomo e cioè l'essere e l'uomo *quatalis*, quindi e l'uomo e l'essere visti come « libertà », soprattutto l'essere, che, in quanto libertà, è fondamento della verità che « liberamente viene incontro (*Gegnet*) all'uomo » e ne illumina la situazione problematica, peregrinante, di continua ricerca.

Da tale analisi dell'essere come libertà si potrebbe ripigliare il discorso per una fondazione della libertà dell'essere come « parola », (libertà della parola e di parola) cioè come « essere comunitario », o parola, interiormente e socialmente fondata nella libertà che è l'espressione massima dell'interiorità.

Verso tale parola si avvia l'umanità, verso l'« essere come comunità », dopo il superamento dell'essere come nulla o collettività, nel cui sfondo epocale si è mossa la società del secolo scorso sino ad oggi.

Siamo grati all'autore di questa rassegna bibliografica, per il suo non facile, ma proficuo lavoro. Non a torto egli ringrazia tutti coloro che vi hanno collaborato.

Ma, come si legge una rassegna bibliografica? cosa suggerisce? qual è la sua utilità? sembrerebbe una domanda inutile. Invece non lo è. Una rassegna bibliografica nasconde qualcosa che a prima vista non appare. Tale contenuto ascoso è ciò che risulta invero l'aspetto più interessante. Vediamo intanto cosa essa ci dice a prima vista? Nella prima parte sono citate le opere heideggeriane in ordine cronologico di composizione e di pubblicazione. La numerazione delle opere si diparte da 1 e arriva a 112. Può servire a comparare storiograficamente le opere tra di loro; vederne il relativo sviluppo, ciò che in tali opere è presente e assente nelle altre, e viceversa. Si può vedere come opere composte in un dato periodo siano state pubblicate molto tempo dopo. Se si avessero i manoscritti si potrebbero comparare fra di loro. Si potrebbe vedere, se vi siano differenze di contenuto, di prospettiva, di ricerca, di stile. Heidegger nega che vi sia questa possibilità, se si eccettuano, naturalmente, poche correzioni e le aggiunte, apposte per una

maggiore chiarezza del testo. Eppure, comparando gli scritti heideggeriani tra di loro, ci si accorge, *nel loro non-detto*, che il problema filosofico heideggeriano nella sua propria totalità — come afferma Heidegger stesso — è sempre presente, pur essendo diversi i momenti o gli stadi cronologici e teoretici di esso. Heidegger naturalmente elabora, sviluppa continuamente il suo problema filosofico.

Lo fa oggetto continuo di ricerca, errando avanti e indietro, per sentieri dritti e sinuosi, ma sempre, appunto, da una prospettiva totale, ossia dalla *quadruplica* dimensione dell'essere, e pubblica solo quello che corrisponde ad una formulazione sufficientemente completa alla tappa del suo andare. Pubblica appunto i suoi scritti in rapporto allo stadio, in cui si trova il suo pensare; anche se gli scritti sono stati stesi antecedentemente. Quali siano le tappe o gli stadi del pensiero heideggeriano lo abbiamo già detto, e cioè 1) l'analisi fenomenologica dell'esistenza e il nulla 2) l'intendimento di essa in rapporto all'essere, come essere dell'ente o orizzonte veritativo delle cose, e 3) ed oggi, la ermeneutica come topologia dell'essere *in quanto tale*, o « nascondimento » dell'essere da dove la verità (*physis*) od orizzonte veritativo delle cose si aprono al mondo, si manifestano, per passare, forse, 4) allo stadio, non ancora completamente formulato, sebbene più volte espresso ed indicato nei suoi scritti, in specie nelle *Erläuterungen* e nella *Lettera sull'umanesimo*, e cioè al pensiero dell'essere reale, o nascondimento in quanto tale, cioè al « sacro » o mistero.

Gli stadi heideggeriani considerano sempre un momento diadico della quadruplica dimensione dell'essere: 1) l'esistenza, (l'ente) e il nulla o essere dell'ente; 2) il nulla o essere dell'ente e l'orizzonte veritativo; 3) l'orizzonte veritativo e il nascondimento dell'essere; 4) il nascondimento dell'essere e il sacro. L'ultima tappa è la più difficile, perché richiede un linguaggio corrispondente all'essenza del sacro, richiede un (il) *linguaggio sacrale*, così come quando Heidegger abbandonò il linguaggio della metafisica, ossia il linguaggio razionalistico, concettuale, quel linguaggio corrispondente all'essere tradizionale o essere dell'ente, per un linguaggio corrispondente all'essere in quanto tale, cioè il linguaggio poetico, (poietico), evocativo.

Nella seconda parte del repertorio bibliografico sono riportate tutte le traduzioni delle opere heideggeriane. Sono enumerate con 0.1 e arrivano fino a 0.136. Cosa ci dice a prima vista un tale successo di traduzioni? Nulla, se non consideriamo la terza parte della bibliografia,

e cioè il fatto che tutti i più grandi pensatori contemporanei si siano occupati di Heidegger e con loro un numero stragrande di docenti e cultori di discipline filosofiche. Solo un tale interesse può spiegarci, in qualche misura, l'enorme successo delle traduzioni delle opere heideggeriane, di cui, pur tutti (!) lamentano l'oscurità, l'incomprensibilità, l'ambiguità e la difficoltà di poter essere trasposte in altra lingua. Il numero delle traduzioni supera il numero degli stessi scritti di Heidegger. Ciò è spiegabile, dato che una stessa opera è tradotta in più lingue, e... altre non lo sono affatto. Delle opere tradotte 35 sono in lingua giapponese, 34 in francese, 23 in spagnolo, cioè dei vari paesi di lingua spagnola (Mexico, Argentina, Colombia, Cile, Spagna), 21 in inglese (Inghilterra, Stati Uniti), 11 in italiano.

Mancano le traduzioni italiane di E. Castelli, *Il sentiero di campagna*, in « Archivio di filosofia » (1950), di E. Landolt e M. Cristaldi, *Identità e Differenza*, II parte, in « Teoresi » nr. 3-4 (1957), *Introduzione alla metafisica*, (Mursia Milano, 1967), di P. Chioldi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, 1968. Le opere più tradotte sono *Essere e tempo* (tradotto in sette lingue), *Kant e il problema della metafisica*, *Cos'è la metafisica?*, *Dell'essenza della verità*, *Introduzione alla metafisica*, *Lettera sull'umanesimo*, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, e *Holzwege* (Sentieri erranti). L'ascoso presente in tali traduzioni è il fatto che, oggi, nel mondo, di Heidegger si conoscono, in traduzione, solo gli scritti del primo e del secondo stadio, cioè quelle opere che la maggior parte degli studiosi ha interpretato in chiave puramente immanentistica, alla luce, cioè, dell'essere, visto nel suo puro rapporto orizzontale, mondano, temporale. Non sono note quindi le opere del terzo stadio, cioè le opere pubblicate presso l'editore Neske di Pfullingen, anche se qualcuna è stata già tradotta, e anche se il « nascondimento dell'essere o trascendenza pura » è presente negli scritti antecedenti a tale stadio, anche se non in modo esplicito, come nelle opere dell'attuale tappa del pensare heideggeriano.

La terza parte di quest'opera bibliografica è di difficile lettura. Non è facile cogliere ciò che essa *non-dice*, eppure esprime. Non è facile cogliere l'espresso del suo non-detto; non è facile cogliere quanto v'è di ascoso nella lunga citazione di tutto ciò che è stato pubblicato su Heidegger. Non è facile cogliere quelle indicazioni nascoste, che pur sono le più valide, e che una lettura bibliografica suggerisce, affinché una tale lettura sia proficua per un'analisi storiografica e storiologica

del pensiero di un autore in questione, affinché una tale lettura non sia pura, scheletrica e arida elencazione di dati bibliografici per avvalersene o in senso statistico o in senso puramente storiografico, cioè di comparazione quantitativa, o pur anche qualitativa, perdendo di vista il senso dell'apporto del pensiero dell'autore in questione alla storia stessa del pensiero, ed all'apporto ad essa degli studi che tale bibliografia indica.

È valida un'opera bibliografica per il solo fatto che ci pone sotto occhi, in un unico blocco tutto il materiale raccolto su di un dato argomento o su di un dato autore? È valida per il solo fatto che ci risparmia la non lieve fatica di non dover raccogliere da noi tutto questo materiale? perché ci dispensa appunto di ricorrere ai vari annuari, repertori e bollettini bibliografici, alle varie opere generali, ai manuali, alle monografie, alle riviste, ecc., non sempre disponibili per una citazione di prima mano? Avere a portata di mano un volumetto bibliografico, di mole non eccessiva, da consultare agevolmente e in modo maneggevole, che non costi molto, è certo un vantaggio non indifferente. Ma è un vantaggio esterno alla cosa del pensare. Che senso ha conoscere tutte le opere, tutti i saggi e le recensioni che sono stati editi su una data opera o su un dato autore? per compiere un lavoro prettamente storiografico, come abbiamo detto sopra? che senso ha un lavoro storiografico sul pensiero di un autore e soprattutto di un autore moderno, per il quale non esiste il problema della ricostruzione dei testi? che senso ha un simile metodo, se non è illuminato da una luce di fondo che irradi il testo, il contesto e l'opera tutta di un autore, il senso interno di essa, o pur solo un semplice documento di cronaca? È utile avere un repertorio bibliografico per conoscere solamente tutti gli scritti su di un dato argomento, per esempio sul concetto di libertà in Heidegger? e poi che si fa? si leggeranno tali opere, ammesso che si possano avere tutte a disposizione e si possano leggere tutte? Si leggeranno le più importanti, le principali, ammesso che si sappia quali lo siano. E poi, dopo tale lettura? Si fa il confronto della lettura di tali opere con la lettura che abbiamo fatto noi per esempio sul concetto di libertà come concepita in Heidegger e con il concetto che abbiamo noi stessi della libertà? Si esporranno le opinioni altrui, si criticheranno sia queste opinioni sia quella heideggeriana sul concetto di libertà? E poi? Si scriverà un libro o un saggio. Ma, il criterio per formulare un giudizio critico, da dove riceve la sua criticità? Allora, per uno studio storio-

grafico, non sarà più confacente leggere direttamente i testi dell'autore che si prende in esame, e cogliere, così, in esso il criterio del suo dire, ossia la criticità del suo discorso, la contrada ascosa, dalla quale il suo dire si diparte e riceve la sua discorsività? Questo è il primo lavoro da fare per una ricerca storiografica. Ma tale passo iniziale non è storiografia, è, piuttosto, storiologia, perché la ricerca del criterio del discorso di un autore che si prende in esame, riceve luce dalla parola di fondo che sottostà, appunto, al discorso totale e globale dell'autore in questione e il cui discorso, *inoltre*, sia veramente tale, cioè se il suo dettato e la sua lezione abbiano davvero un senso ed un significato storico, cioè se illuminati dalla parola storico-epocale dell'essere (storiologia). È allora dal senso storiologico che il criterio storiografico può ricevere luce e significato, anche se il senso storiologico è ricavabile soltanto da un'attenta lettura... storiografica, intendendo per storiografia l'esatta lettura del senso del documento. Ma per leggere un documento in modo corrispondente al suo senso e non soltanto al suo *puro contenuto* o al suo *contenuto puro* sono necessari quattro momenti filologici, che vanno dalla *lettura* del testo all'*analisi* del contesto, dall'*analisi* del contesto alla *visione* del testo totale, dalla *visione* del testo totale alla *comprensione* della parola globale dei testi. Con la *comprensione* della parola globale si passa dalla *filologia* all'*ermeneutica* e cioè alla interpretazione *cosale* del testo, *saltando* in tal modo dalla *comprensione* della parola globale alla interpretazione di tale parola o parola di fondo dalla prospettiva della parola della storia nel suo tradersi o tradizione ritmica storico-epocale. Tutto ciò comporta un bagaglio eruditivo non comune ed un senso filologico, diremmo, quasi innato, perché tale senso è possibile, se frutto di un « *sentire le cose* » nella interiorità ritmica del loro dettato storico-epocale. Tale interiorità è *la cosa filologica* che parla a chi ha orecchi e sentimento per ciò che sottostà al senso del cammino storico degli umani nel loro avvincedarsi filologico storico-epocale e spazio-temporale. Di tale senso si nutre il filologo che vuol cogliere l'anima del documento e non soltanto la spoglia. È *vedere nelle cose*. Qual è allora quel senso ascoso che persino una pura opera bibliografica può indicare col suo dire silenzioso, cioè col suo non-detto e pur espresso? Non è facile cogliere tale senso, se — come si è detto — non si conosca già in partenza tutto il pensiero dell'autore in questione; se non si conoscono tutte le opere, e soprattutto se non si conosce — in tal caso — il problema

filosofico e in sé e nella sua storia interna o ritmica, cioè, se non si conosce la « storia della filosofia » (gen. sogg.), e se non si conosce la terminologia filosofica dell'autore in questione, i cui contenuti ricevono « significato » *soltanto* dal senso della parola globale o parola di fondo del pensiero dell'autore in questione, la quale, a sua volta, riceve « senso » dalla parola storico-epocale del filosofare o filosofia perenne.

Cosa appare intanto a prima vista dalla lettura della terza parte di quest'opera bibliografica?

Scorrendo i titoli che man mano in essa si snodano, cogliamo per prima cosa i nomi degli autori delle opere. Ci si accorge che tutti i più grandi pensatori contemporanei — se si eccettuano Russell, Blondel, Dewey, Jaspers, Gentile — si sono espressamente occupati di Heidegger: da N. Hartmann a Cassirer, Croce, Carnap, Rickert, Bloch, Daniélou, Bultmann, Buber, Barth, Adorno, Marcuse, J. Wahl, Lukács, Ortega y Gasset, Vossler, Sartre, Gilson, Guittou, Husserl, Heisenberg, Weizsäcker, Bochenski, Rosenzweig, Tillich, P. Wust, Urs v. Balthasar, Kerény, Lavelle, Lotz, Mounier, R. Jolivet, De Wulff, Bréhier, Biemel, J. Benda, Ricoeur, Hyppolite, Conrad-Martius, Rintelen, Gadamer, Guardini, Szilasi, Silva-Tarouca, Muñoz-Alonso, Landgrebe, Finck, L. Gabriel, Patočka, Roland-Gosselin, J. École, Dessauer, Dempf, Delfgaaw, Naber, Przywara, Garcia-Bacca, Brunner, Beaufret, De Waelhens, Nishida, Tanabe, Apel, Heissenbüttel, Berlinger, Hirschberger, H. Kuhn, K. e G. Lehmann, Leisegang, Löwith, J. B. Metz, Moser, M. Müller, B. Welte, Nink, Ott, Picard, Levinas, Pöggeler, W. Schulz, Seidl, Derbolav, Soloviev, Michailov, Gaidenko, Dubsky, Bakradze, Myslivcenko, Bychovskij, Sieverth, Thyssen, Évain, Corvez, Coreth, Versenyi, Wild, Richardson, Beda Alemann, Emil Staiger, Max Commerell, Walter Jens. (Gli autori italiani li abbiamo citati già). Non possiamo citare molti nomi di autori dell'Estremo Oriente, soprattutto i giapponesi, la cui letteratura su Heidegger è vastissima, in specie per quanto concerne il tema della morte, del nulla e dell'arte, temi molto vicini alla loro cultura e tradizione, come pure nomi di autori delle due Americhe, perché li conosciamo poco, così pure gli autori dei paesi del blocco orientale, anche perché c'è pochissimo in questa rassegna bibliografica. Sarebbe interessante uno studio storiografico per conoscere il motivo di tale bassa produzione. L'assenza quasi totale di studi sul pensiero heideggeriano da parte dei paesi del blocco orientale, eccetto i pochi nomi di autori russi menzionati sopra, è quel non-detto o ascoso che tale assenza appunto

manifesta, e cioè il perché Heidegger è stato trascurato in tali paesi? Per motivi politici forse, ideologici, filosofici? È una questione che sarebbe interessante affrontare. Difatti l'autore della rassegna, ci dice, che, oggi, l'interesse per il pensiero heideggeriano cresce anche nei paesi del blocco orientale.

Scorrendo ancora la rassegna bibliografica in questa sua terza parte, ci si accorge, dai titoli delle opere, della molteplicità dei campi teoretici, in cui il pensiero filosofico heideggeriano si è inalveato: dall'antologia, concepita come *Fundamentalontologie*, alla *Existenzphilosophie*, come *Daseinsanalyse*, al loro rapporto, cioè al rapporto di esistenza ed essere. Una gran parte delle opere bibliografiche trattano questo tema. Altri titoli ci indicano l'inserimento del pensiero heideggeriano nelle varie discipline filosofiche, sia che esse siano state trattate da Heidegger direttamente, come, per esempio, l'arte, l'ermeneutica, il linguaggio, ecc., sia che esse siano ricavabili dai suoi scritti, come, per esempio, la storia, l'estetica, la letteratura, l'antropologia, l'antroposofia, la psicologia, la sociologia, la politica, la pedagogia, l'etica, la morale, il diritto, la escatologia, l'etimologia, la filologia... Sono titoli che ricorrono spesso, soprattutto i primi quattro. Altri titoli ci fan cogliere l'influsso e il rapporto del pensiero heideggeriano con le varie scienze. Numerosissimi sono i titoli sul rapporto con la teologia protestante e cattolica, con la letteratura, con le scienze propriamente dette, con la fisica, la medicina, la psicologia del profondo, la psicanalisi, la psichiatria, la psicologia.

Molte opere trattano dei filosofi classici coi quali Heidegger ha condotto direttamente o indirettamente il suo discorso filosofico e che potrebbe costituire un compendio di Storia della Filosofia: i Presocratici, Platone, Aristotele, (S. Agostino), S. Tommaso, Duns Scoto, Descartes, Leibniz, Kant, Nietzsche (Kierkegaard, Dilthey, Husserl), coi poeti: Hölderlin, Trakl, Stefan George, Rilke, Mörike, Hebel, Abraham a Sancta Clara, Klopstock. Altre opere analizzano il rapporto tra Heidegger e altri pensatori, poeti e mistici: Jaspers, Dilthey, Nietzsche, Duns Scoto, Dante, S. Bonaventura, S. Agostino, San Tommaso, Suarez, Jacobi, James, Descartes, Pascal, Schelling, Buber, Fichter, Hegel, Hölderlin, Barth, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka, Camus, Tillich, Brentano, Husserl, Cassirer, Cohen, Simmel, Lask, Heisenberg, Weizsäcker, Carabellese, Rosenzweig, Russell, Merleau-Ponty, J. Wahl, Plotino, Saint-John Perse, Quevedo, Bergson, Gilson, Rosmini, Conrad-Martius, La Via, Dôgen, Freud, Whitehead, Wittgenstein, Deutinger, Ziegler, Freyer,

Hebel, St. George Rilke, Mörike, Claudel, Chestov, Moretti-Costanzi, Marx, Pindaro, Kéreny, Scheler, Thyssen, Schopenhauer, Troeltsch, Toynbee, Jonas, Pretorius, Gehlen, C. Schmitt, Jünger, E. Becker, Sofocle, Buddha, Tanabe, Nishida, Kommerell, Fink, Gadamer, Müller, M. Nink, Ott, Steiger. Altre opere parlano di un primo, di un secondo e di un... terzo Heidegger, anche se dai vari titoli le distinzioni non appaiono nette, poiché la maggior parte di essi hanno come dicitura *L'ultimo Heidegger*, sebbene dalla data della pubblicazione si possa ben dedurre di quale Heidegger si parli. Per lo più s'intende l'Heidegger della « svolta ». Parlando, appunto, della « svolta » altre opere analizzano il senso di tale « svolta », in specie se, in essa, si tratti di continuità o no del pensiero heideggeriano. Eppure, anche solo dal punto di vista lessicale non avrebbero dovuto esserci dubbi, perché « svolta » in tedesco si dice *Wende* e Heidegger invece parla di *Kehre* di « ritorno », criticamente rifacendosi, forse, al *próodos* e alla *epistrophé* di Plotino, e, quindi, il « ritorno » (*die Kehre*) sarebbe (è) interno alla stessa cosa del pensare (cfr. M. H., *Heimkunft* in « Erläuterungen... » e la *Prefazione* dello stesso Heidegger all'opera di Richardson *Trough Phenomenology to Thought*). Altre opere trattano dell'umanesimo heideggeriano, del romanticismo, dell'attivismo, del misticismo, del nihilismo, dell'individualismo, della fenomenologia, dell'ermeneutica, dell'antropologia, dei paradossi dell'essere heideggeriano, della parusia, dell'irrazionale in Heidegger, o dei rapporti del pensare heideggeriano, con la fenomenologia, con la *Lebensphilosophie*, col positivismo, con il neo-positivismo, con il nichilismo, con il materialismo, col marxismo, col pragmatismo, con l'empirismo, con lo psicologismo, con l'istorismo, con l'irrazionalismo, con l'espressionismo, con l'ermetismo, con il naturalismo, col conformismo, con il pan-umanesimo, con lo schematismo, col Calvinismo, con l'essenzialismo, con l'onto-coscienzialismo, col criticismo, con il situazionalismo, con la *ideengeschichtliche Methode*, con il comunismo, col... nazismo (!), con il tomismo, con la scolastica, con la neo-scolastica, con la *philosophia perennis*, col budismo, con il Zenbuddismo, con la demitologizzazione, col cristianesimo, col teismo, con il cattolicesimo, col protestantesimo, con la fisica, la medicina, la cultura, l'ideologia, l'eristica, l'ascetica, le comunicazioni sociali.

Non pochi sono gli scritti di critica negativa ed aspra del pensiero filosofico di Heidegger, e, in specie, della sua pur breve attività poli-

tica, soprattutto da *Rettore dell'Università di Friburgo*. Altre opere trattano del carteggio letterario, dei colloqui e delle visite fatte ad Heidegger. I titoli delle opere sono riportate nella lingua originale, anche quelli in lingua giapponese, di cui, tra parentesi, è data, con la traduzione tedesca, la trasposizione fonemica in caratteri latini così come per le opere in lingua slava. I titoli ci danno una panoramica completa dell'influsso che il pensiero heideggeriano ha esercitato sui pensatori dei vari paesi, come abbiamo potuto vedere dai confronti tra il pensiero heideggeriano e quello dei vari pensatori, come pure ci danno una panoramica storiografica degli studi sul pensiero di Heidegger, così, come abbiamo accennato per la storiografia heideggeriana in Italia. L'influsso maggiore e gli studi più vasti si sono avuti in Italia, in Francia, in Giappone e naturalmente in Germania. Non appare il fatto che ci siano pensatori in Italia, in Inghilterra, nelle due Americhe, che abbiano costruito il loro pensiero su strutture heideggeriane o abbiano subito o colte direttamente o indirettamente nella loro teoresi le suggestioni heideggeriane.

Abbiamo lasciato per ultimo ciò che, in modo veramente impressionante, risalta dalla lettura di questa terza parte della bibliografia e cioè i molteplici studi fatti sul senso dei contenuti e dei termini strutturali e funzionali della filosofia di Heidegger. L'ascoso che affiora dalla lettura dei titoli di questi scritti è l'aspetto più interessante e più significativo, quindi il più proficuo e il più fecondo, per un discorso sulla possibilità della filosofia heideggeriana, come sentiero obbligato (o no) per il pensare in cammino, per il discorso ritmico della *Storia della filosofia* (gen. sogg.). Si tratta di cogliere dall'analisi di tali scritti, se veramente il pensiero heideggeriano possa annoverarsi nel numero delle filosofie classiche; se possa stagliarsi nell'ambito della filosofia tradizionale, inserirsi, cioè, *realmente* nel discorso *storico* della filosofia perenne, anche se l'autore di questa raccolta bibliografica ritiene ancora prematuro un tale giudizio. Eppure dovrebbe pur risultare dalle opere bibliografiche che trattano i nuovi contenuti filosofici che il pensare heideggeriano ci ha consegnato e ci consegna con la relativa terminologia. Questo è, appunto, il senso più interessante, e più significativo per una lettura e per lo studio di una rassegna bibliografica che non vogliano puramente fermarsi al dato esterno, alle semplici citazioni o enumerazioni di opere una dopo l'altra, le quali possono, certo, servire per la conoscenza storiografica su quanto è stato scritto su un dato

autore o su un dato argomento per avvalercene poi come notizia per la nostra ricerca o per il nostro studio su quel dato autore e argomento, come pure per avvalerci dei contributi scientifici altrui, per avvalorare o approfondire il punto di vista della nostra ricerca. Ma è solo questo quanto si dovrebbe cogliere in una rassegna bibliografica, cioè nelle relative opere citate? Non si dovrebbero cogliere invece quel non-detto e quei suggerimenti silenziosi che una tale rassegna offre per un effettivo progresso della ricerca scientifica? Non si tratta quindi soltanto di uno studio comparato delle opere. Si tratta di essere aperti — durante la lettura — al senso di una prospettiva futura, che da tale lettura potrebbe provenire. Da questa prospettiva semantica diventa allora interessante e suggestivo, ricco di feconde sollecitazioni, vedere se i titoli e le relative opere citate indichino nel loro non-detto, eppure espresso, quei contenuti e quelle strutture del pensiero filosofico heideggeriano, portanti *un* (il) nuovo discorso filosofico. È necessario però dapprima vedere se tale opere affrontino i contenuti del pensiero heideggeriano e nella esatta corrispondenza del citato e nella fedeltà della interpretazione, se affrontino cioè tali contenuti nell'esatta corrispondenza del testo, in una interpretazione, cioè, veramente fedele, sorgente dalla rigorosità di un'analisi critica, interna ai testi, e dalla prospettiva della relativa parola di fondo, considerata alla luce della storia dell'essere, dalla prospettiva di una « filologia ritmica » e di un'*ermeneutica cosale*, intendendo per *cosa* la « storia ritmica della parola dell'essere » (Cfr. E. Landolt, *Sul problema e l'arte del tradurre*). Per Sartre e per Jaspers, per esempio, il discorso è semplice, perché il loro dettato è ormai un discorso concluso. Bastano le formulazioni od etichette già date al loro pensiero, cioè come « esistenzialismo ateo o nichilistico » quello di Sartre ed « esistenzialismo trascendentale o esistenziale » quello di Jaspers. Sartre ha visto il senso della filosofia nella struttura del *nulla*. Jaspers nella struttura della *trascendenza*, intesa come « semplice apertura », come apertura all'orizzonte in sé... chiuso, conforme alla più classica concezione dell'umanesimo protestante. Quel che conta allora è proprio questo, se, cioè, i contenuti e le strutture di un discorso filosofico siano criticamente fondati nel discorso « storico », cioè siano inalveati nella *tradizione tradentesi* e quindi che senso abbiano per il progresso dello stesso tradersi della tradizione e per il progresso dello stesso pensare. È così, allora, che, dopo un'analisi, sia pur storiografica, di un'opera bibliografica, e, nel nostro caso,

di quella heideggeriana, può nascere il vero problema, cioè, se il pensiero heideggeriano sia non *un*, ma *il* nuovo discorso filosofico e se i contenuti e le strutture, portanti il pensiero heideggeriano, siano le nuove rampate che reggeranno ed uniranno la vecchia epoca, che ormai dispare, alla nuova, che sorge, costituendone quella continuità che la tradizione filosofica o filosofia perenne garantisce. Solo in questo senso ha significato una (la) « ricerca scientifica », se proiettata, cioè, nel futuro. E per futuro non s'intende la fine dei tempi o l'immediato a venire, ma quel « nascondimento », presente nell'attuale momento della storia, nell'attuale momento della ricerca scientifica, che tende a venir fuori e farsi presenza e che il senso della tradizione o « senso del passato » suggerisce e rivela come problematica sorgente; così pure *per futuro* s'intende la ricerca del metodo e delle strutture corrispondenti a tale ricerca, e cioè la ricerca è ricerca se è ricerca della parola di fondo, ascosa, che epocalmente traluce in ciò che attualmente ritmicamente è, cioè nel « reale storico »; e scienza è la ricerca dei metodi, corrispondenti alla realizzazione strutturale di ciò che la ricerca « scopre » come nuova parola che si annunzia e traspare dal velo del tempo. Una simile ricerca esulerebbe dalla pura analisi di una rassegna bibliografica, eppure trova in essa un valido aiuto, in specie se la bibliografia, come in questo caso, è tutta racchiusa in un volume.

Tale senso o ricerca, che non esula neppure da una pura lettura bibliografica, è lo scopo che si propone la collana « Heideggeriana », (Marzorati, Milano 1967), il cui primo volume non a caso porta sulla copertina una fascetta gialla con la dicitura *Un Heidegger nuovo, il vero: il nuovo cammino del pensare?*, e all'interno, tra le pagine e immesso un dépliant (un volantino!), in cui sono indicate le suggestioni e le nuove mete cogitative, a cui il pensiero heideggeriano rimanda nell'opera *Gelassenheit*, oggetto appunto di lettura del I volume della collana.

Citiamo intanto i contenuti, i termini strutturali e funzionali della filosofia heideggeriana che sono stati oggetto di studio e sono stati formulati nei titoli delle opere, dei saggi e delle recensioni, riportati in questa rassegna bibliografica. Citiamo soltanto i contenuti particolari della filosofia heideggeriana, non i temi generali, come la *Da-seinsanalyse*, l'*Existenz(-tial)philosophie*, la *Fundamentalontologie*, *Esistenza ed Essere*, *Heidegger e la metafisica*, ecc., titoli che abbiamo citato già in precedenza. Si tratta di contenuti riguardanti il concetto

(il senso) di « uomo, verità, essere, esistenza, ente (*das Seiende, Dasein, Existenz*), libertà, morte, angoscia, cura, chiacchera, curiosità, colpa, quotidianità, il « sì » (*Man*), il « sé » (*Selbst*), esse, essentia, *Sosein, Stimmung*, coscienza etica (*Gewissen*), coscienza esistenziale (*Bewusstsein*), il « con » (*Mit*), il *Mit-Sein*, il *Mit-Mensch*, co-esistenza, alienazione (*Entfremdung*), finitezza (*Endlichkeit*), possibilità, realtà, decisione, responsabilità, distruzione, corpo e corporeità (*Leib und Leiblichkeit*), autenticità, oggettività, soggettività, inconscio, nulla, nulla nientificante (*das Nichtige*), tempo, essere e tempo, *Geist, Welt, Natur, Ding* (cosa), *Sache* (res), destino, *Ich-Du, Du*, epoché, *Gegenwart*, concreto, percezione, inclinazione, situazione, accadimento, storicità, progetto, tragicità dell'esistenza, temporalità, categoria, struttura, sintesi, il visibile, il divenire (*Werden*), movimento (*Bewegung*), rappresentazione, (*Vorstellung*), *Unheimlichkeit* (inospitalità), intenzionalità, intuizione, *Verfall* (decadimento, deiezione), dialettica, cielo, terra, gli dei, senso, (*Sinn*), essere come senso (*Sein als Sinn*), salvamento, mistero, sacro, fede, amore (*Liebe*), eternità, pace, dialogo, superamento della metafisica, logos, kosmos, kairos, mythos, physis, praxis, valore (*Wert*), tradizione, immanenza, trascendenza, mediazione, comunità, il semplice, il bello, il tradurre, *Weltanschauung, Weltbild*, sistema, sapere, *Leben*, conoscere, *Verstehen, Komprension, Erörterung*, interpretazione, topologia, ermeneutica, escatologia, kerygma, mancanza (*Fehl*), svolta (*Wende, Wendung*), ritorno (*Kehre*), ritorno a casa (*Heimkunft*), abitare (*Wohnen*), costruire (*Bauen*), volere (*Wollen*), pensare (*Denken*), parola (*Wort*), il finito, l'infinito, l'identità, contraddizione, differenza, il principio d'identità, di contraddizione, di ragion sufficiente, metodo (*Weg, Denkweg*), tecnica, scienza, filosofia, teologia, ontoteologia, metafisica, metafisica classica e moderna, fisica, poetica, problematica, paideia, civilizzazione, cultura, politica, società, stato, psicologia, psicanalisi, psichiatria, psicoterapia, soteriologia. Altri titoli riguardano i termini strutturali della filosofia heideggeriana dopo la « svolta », cioè la differenza ontologica, l'*Ereignis*, la *Gelassenheit* (rilassamento), il *Warten* (attesa), *Sprung* (salto), *Grund* (fondamento razionale della metafisica), *Urgrund* (fondamento in-fondato), *Fragen e Frage* (domandare e domanda), *Irren* (errare), *Sinn* (senso), pensare cordiale, pensoso, tecnologico (*herzhaftes, besinnliches e rechnendes Denken*), *Danken, Vergessenheit e Verbergung* (oblio, dimenticanza e nascondimento), *das Un-gesagte* (il non-detto), *Horizont, Lichtung, Ganzheit, Dichten*,

Spiel (giuoco), *Rhythmus* (ritmo), *Geschick* (destino), *Schickung* (destinazione), il silenzio (*die Stille*).

Altre opere considerano alcuni termini funzionali: *Hirt des Seins* (pastore dell'essere), *Platzhalter des Nichts* (custode del nulla). Le due formulazioni si distinguono, perché l'uomo come *pastore dell'essere*, deve aver cura di esso, affinché il « rapporto dell'uomo all'essere » possa essere mantenuto costantemente presente alla coscienza; in quanto *custode del nulla*, deve aver cura perché tale custodia lo mantenga costantemente aperto... all'essere, essendo l'uomo situato nel nulla, cioè nella pura apertura o possibilità pura del salto dal nulla all'... essere. *Die Sage* come *das Geläut der Stille* (lo scampanio del silenzio), l'esistenza, come *Danken* (ringraziamento), ossia il pensare e poetare (*Denken und Dichten*) come ringraziamento, per il fatto che l'uomo possa pensare e poetare, il tempo come tempo *indigente* (*dürftig*), sebbene *dürftig* potrebbe essere un termine strutturale e del pensare e della temporalità mancanti dell'essere (*Denker in dürftiger Zeit*), l'artigianilità del pensare (*Handwerk des Denkens*), cioè il pensare come pensare progettuale, raziocinante, tecnologico, ecc. In gran parte sono termini cercati e coniat da Heidegger per evocare il senso dell'essere come nascondimento... Mancano un buon numero di altri termini funzionali, come *einsam*, *langsam*, *Frömmigkeit* (pietà), *Zumutung des Seyns* (ispirazione dell'essere), ecc.

Questi contenuti, come pure i termini strutturali e funzionali ci svelano la vasta gamma della problematica teoretica, affrontata da Heidegger, e la mole di studi che sono stati fatti su di essi. Ci fanno scorgere aperture teoretiche mai prima pensate, come ci dice l'autore nella prefazione.

Basti pensare, considerando soltanto il campo filosofico, all'*ontologia fondamentale*, diversa dall'ontologia generale, al pensare non più come conoscere, ma come *senso dell'essere*, diversamente dalla gnoseologia tradizionale e dalla logica minor e maior, all'*analitica esistenziale* (non da confondere con l'analitica esistenziale di Jaspers), diversa dalla analitica categoriale e neo-positivistica, all'*ermeneutica*, diversa dalla filologia o ermeneutica aristotelica, medievale, rinascimentale e schleiermachiiana. Sono tre campi di fondo del pensiero heideggeriano completamente nuovi nel campo filosofico. Si tratta di una innovazione alla Baumgarten. Ma cosa ci dice ancora tale opera bibliografica dell'avventura teoretica heideggeriana? Un'opera, citata nella bibliografia, porta

il titolo *Odysseus-Abenteuer* (1.629). Si riferisce forse alle impensate vie tentate da Heidegger verso l'ignoto teoretico? ha percorso Heidegger vie nuove ed aperto nuovi cammini? È quello che abbiamo voluto intravedere nelle ascose pieghe, tra le righe delle opere di questa vasta rassegna, soprattutto in quelle opere che hanno per oggetto di studio i contenuti generali e i contenuti particolari, i termini strutturali e funzionali, cioè quel senso e quel significato che reggono tutto il pensiero heideggeriano, e pur mancano moltissimi studi sul... terzo Heidegger, sulle opere che Heidegger ha pubblicato in questi ultimi anni, dal 1951 in poi, presso l'editore Neske, le quali costituiscono, appunto, l'oggetto della già citata collana « Heideggeriana ». Mancano studi sul concetto o senso della *Sage* (la *parola tradizionale*, la leggenda, la *Saga*), sulla *Gegnet* (la verità che viene incontro), sul *Brauchen* (adottare, avvalersi, abbisognare), sulla *Unverborgenheit* e *Entbergung* (apparenza e svelamento), cioè sul manifestarsi della verità nel mentre manifesta le cose, sulla *Verborgenheit* (nascondimento), cioè sull'essere come *nascondimento*, il quale postula non più il metodo logico e fenomenologico, ma il pensiero pensoso e cordiale, sul *Zusammengehören* (la reciproca appartenenza o differenza di essere e pensare nell'identità o mediazione dell'essere), sull'*Ereignis* (l'appropriamento fontale) sulla *Vergegnis* e sulla *Bedingnis* (cfr. *Gelassenheit* Marzorati, Milano 1967), sul *Gespräch* (il dialogo, come struttura esistenziale), sul *Zu-fall* (accadere a...), sul *das Unvordenkliche* (l'imprevedibile), sulla *Inständigkeit* (in-sistenza), sullo *Unterwegs* (l'essere in via), *die Weile und die Weite* (il tempo e lo spazio esistenziale), il *Zwischen* (il Tra), la *Ferne* (lontananza), l'*Uebergang* (il passaggio), *Antwort* (la risposta), *Entsprechung* (la corrispondenza... di parola e ascolto), *Staunen* (lo stupore), *die Nähe* (la vicinanza), *Walten*, *Beziehung*, *Verhältniss*, *Ruhe*, ecc., a voler nominare solo alcuni aspetti delle strutture più significative del pensiero heideggeriano ancora inesplorate. A questi termini strutturali si aggiungono quelli funzionali, come *alt*, *langsam*, *edel*, *Anmutung*, *Nacht*, ecc.

Cos'è quel « nuovo », dunque, che Heidegger ha apportato col suo lungo andare (cfr. la *prefazione* di Heidegger all'opera già citata del Richardson) per rotte impervie nel fitto mistero dei « sentieri erranti » con la quadrima (*Geviert*) dell'essere e a timone l'intuizione pensosa dell'ascolto della « parola della tradizione dell'essere » verso quella apertura all'ignoto che lasci scorgere nuove terre e nuovi tempi:

la nuova manifestazione dell'essere? Partendo dall'esistenza, come dono del tempo filosofico in cui Heidegger visse, e pensando la filosofia come « escatologicità », cioè come presenza ed assenza in uno, come presenza espressa e non-detta, Heidegger coglie l'essere come nascondimento e manifestazione. Tale nascondimento, perché tale, è in rapporto interno alle cose, interno all'uomo, presente alla coscienza e ne fonda il senso e il significato. Il rapporto oggetto e soggetto non è più una posizione dialettica o di opposizione. Il rapporto che fonda le cose nella loro interiorità fa sì che l'opposizione o la dialettica vengano superate. Un'opera della rassegna bibliografica porta il titolo *Jenseits von Subjekt und Objekt* (1.1616, e 1.1632). Per tale rapporto, interno alle cose stesse, si supera l'immanentismo idealistico, l'esistenzialismo soggettivistico e progettuale, l'eidetismo della fenomenologia, e si perviene alla purezza della trascendenza dell'essere, pur presente alle cose (in-manente, dimorante in esse). L'essere è presente alle cose, le sostiene e le trascende, e le trascende appunto perché le sostiene e perché si avvale delle cose e dell'uomo per essere presente al mondo. L'essere heideggeriano in quanto essere-all'uomo è *parola*. È superata in tal modo la concezione naturalistica dell'essere. L'essere è riportato nella sua genuina topologia, cioè in rapporto interno alla coscienza dello uomo. Il nuovo corso della storia della filosofia, per una fondazione storico-teoretica di essa, essendo i tempi maturi per una tale operazione, dovrà operare dall'unità interna o coscienziale di essere ed uomo, di trascendenza ed immanenza *in uno*, nell'identità della differenza di essere e uomo, o come Heidegger, dice dalla *differenza ontologica*. La centralità del nuovo discorso filosofico è il *Da-Sein*. Il *Da-Sein* è per la « differenza ontologica ». In esso si attua l'unità interna di uomo e parola. Il *Dasein* è la centralità del discorso heideggeriano. Intorno ad esso ruota tutto il suo dire. Ma il *Da-Sein* si articola nella triplice relazione della quadruplica manifestazione di *esistente*, di *essere* o *parola all'esistente*, di *essere* o *parola* e di *mistero*. Da qui scaturiscono il senso e le strutture « ontologiche » dell'*ontologia* heideggeriana che abbiamo citati e che abbiamo colti nel contenuto dei vari titoli delle opere bibliografiche esaminate. Dall'unità o, come Heidegger dice, dalla reciproca appartenenza di essere o uomo (cfr. *Identità e Differenza*) deriva la struttura del rapporto essere-uomo, significato da ciò che H. chiama la « differenza ontologica ». Il rapporto dell'uomo all'essere è dato non dalla pura « apertura a... » (*Lichtung*), come poteva apparire

nello scritto heideggeriano *Was ist Metaphysik?*, che intendeva cogliere la struttura pura del *Dasein*, e cioè epocheizzato, in sé quindi e non in rapporto mediatamente immediato all'essere, ma è dato dalla *Gelassenheit* e dal *Warten*. Difatti la *Gelassenheit* è data per un « salto » (*Sprung*). Si vede già come il cammino heideggeriano, caratterizzato come I e II Heidegger, sia un cammino preciso, a stadi o prospettive sicure, didatticamente epocheizzate. Dapprima la fenomenologia od analisi dell'esistenza (*Dasein*) in quanto tale; poi colta in rapporto allo essere. In altri termini, dapprima l'essere in rapporto al tempo, adesso il tempo in rapporto all'essere (cfr. *Prefazione* all'opera di Richardson, op. cit.); ed oggi il rapporto di essere (o parola) ed uomo, come rapporto puro o *ritmo*. *Rhythmus* è la struttura pura della storia. L'essere è assoluta trascendenza, *Ur-sprung* (ineffabilità). L'ineffabilità dell'essere rimanda alla sua essenza come *mistero*, ma sempre in rapporto allo *uomo*, al *mondo*. Il quadruplice aspetto dell'essere è in tal modo concluso. L'esistenza, in quanto tale, è *apertura a...*; ma tale aprirsi è dato dall'essere, dalla « verità che viene incontro all'uomo » (*Gegnet*, cfr. M. Heidegger, *Gelassenheit*, p. 51). « Se tu cerchi la verità, essa ti viene incontro » (Atti degli Apostoli). « Non cercheresti la verità, se non l'avessi già trovata » (Pascal). Il trovare quindi è prima del cercare. Sembrerebbe un paradosso. Non lo è, perché la verità è già in noi *prima* ancora di noi (a noi stessi). Essa viene a noi incontro *in actu signato*, cioè il nostro rapporto alla verità, per natura, è dato dalla verità stessa che viene incontro e significa l'essenza dell'uomo come un andare o aprirsi alla... verità, per la verità stessa che viene incontro, che si manifesta. L'aprirsi dell'uomo alla verità è dato dalla verità stessa che viene incontro. La verità è l'orizzonte, in cui le cose vengono manifestate e si manifestano, ... si aprono all'essere e a se stesse. La verità è l'aspetto mondano dell'essere ascoso. La verità rimanda al nascondimento. La verità include anche l'aspetto o senso ascoso dello essere. Non v'è soltanto il tempo in rapporto all'essere (*Da-sein*) e lo essere in rapporto al tempo, (*Da-Sein*), cioè il rapporto diadico di essere ed esistenza (*Sein und Zeit*) ed esistenza ed essere (*Zeit und Sein*); v'è soprattutto il rapporto in quanto tale od *essere* che fonda tale rapporto diadico, (il *Zwischen*), cioè il senso o fondamento della differenza ontologica. Tale rapporto, in quanto tale, è l'essere come *parola ascosa*. Il rapporto diadico di essere ed esistenza è *per* la parola dell'essere che Heidegger chiama *die Sage* (cfr. M. H., *Unterwegs zur Sprache*, pagg.

145, 180, 195, 200, 214, 215, 237, 253, 257, 260, 262, 265-6), l'*Identico* (cfr. M. H., *Identität und Differenz*, I. parte), il *Semplice* (cfr. M. H., *Der Feldweg*). L'essere è la parola. O meglio, la parola è l'essere *ascoso*. Qui Heidegger opera, dopo Kant, la più grande rivoluzione nell'ambito della *Storia della filosofia*. Si badi bene, della *storia* della filosofia, poiché l'essere in sé dice sussistenza, realtà concreta, non logica o progettuale. L'essere è l'« Io sono Colui che sono » della Scrittura. Eppure la parola è. L'essere, quindi, dovrebbe meglio dirsi atto, attualità, pienezza di atto, piuttosto che realtà, esistenza o sussistenza. Fino ad oggi nell'ambito della *storia della filosofia* l'essere o è stato identificato con la sua stessa pienezza assoluta, quindi con Dio, l'Assoluto trascendente, l'*Ipsum esse*, l'atto puro, *Dio ut sic*, oppure è stato considerato come idea, forma, categoria, Io, ecc. Heidegger compie l'operazione storico-filosofica dell'incontro di essere ed uomo per il tramite della *parola*, ossia dell'essere in quanto *parola*. Tutta la storia della filosofia fin dalle sue origini è storia del *logos*. Il *logos* è mediazione. La filosofia è la sola scienza che ha per oggetto formale la « mediazione » e non il reale empirico come per le scienze propriamente dette o il reale sacro o dato rivelato come per la religione o per la teologia. Eppure il reale non è escluso dall'ambito della filosofia, né viene emarginato, perché la filosofia è legata al reale con un triplice vincolo per la quadruplici dimensionalità dell'essere o realtà totale. La filosofia è pensiero dell'essere, come *mediazione* al reale manifesto e al reale ascoso o mistero. Tale mediazione è il salto dell'essere (gen. sogg.) e dell'esistente (gen. ogg.). Di un tale essere, come verità manifesta e ascosa, come parola che parla all'uomo Heidegger rivela (indica) quel fondamento *storico-epocale* per la maturità del tempo « indigente », e le dà un fondamento *teoretico* per la maturità del tempo « cordiale », passando dalla *fenomenologia* al *pensare cordiale*, o « pensare pensoso ». È indiscusso il fatto che il discorso sul *logos* è stato un discorso sempre presente nella storia del pensare, ma un tale *logos* — ci sembra — che non abbia mai raggiunto, fino ad oggi, una giustificazione storica e teoretica, interna alla stessa storia del pensare, cioè una sua vera fondazione storico-teoretica. Ciò vale anche per S. Agostino che del *Logos* fu il più grande sistematizzatore in una prospettiva totale del reale, e per S. Tommaso che del *Logos* fu il più grande cantore.

La direttiva in cui Heidegger si muove, ci pare che sia la direzione intrapresa dalla stessa storia del pensare in cammino. La filosofia si

dibatte nel grande contrasto di realismo ed idealismo, di soggettivismo ed oggettivismo. Oggi sembra che sia venuto il momento dell'operazione che « di-porti » (*Austrag*) il pensare dalla dialettica dei due momenti opposti all'unità momentale, atta a cogliere storicamente e teoreticamente il fondamento unitario delle due componenti del problema. Tale superamento è colto da Heidegger nell'ambito del *Da-Sein*, nello ambito dell'essere come parola (fondamento unitario e comunitario) e, nello stesso tempo, nell'ambito dell'uomo, dell'esistenza come « apertura a... tale parola », come ascolto o corrispondenza ad essa, e quindi nell'ambito della « differenza ontologica ». Il *Dasein* è la presenza della parola dell'essere al mondo e l'apertura del mondo alla parola dell'essere. Nel *Dasein* accade l'incontro di parola ed uomo, di essere e mondo per la parola, per l'essere stesso. È il superamento della dialettica, il superamento degli opposti per la mediazione dell'Identico, dell'essere. In tal senso — per il tramite dell'essere — ogni cosa è se stessa (*Realismo ritmico di Heidegger*). Il *Dasein*, l'essere come « parola » e l'uomo come « apertura a... » sono, oggi, le direttrici di marcia del pensare perenne. Una fascetta gialla apposta — come già detto — sulla copertina del volume della collana « Heideggeriana » porta un titolo che dice *Un Heidegger nuovo, il vero: il nuovo cammino del pensare?* Non si tratta di cogliere un Heidegger analizzato storiograficamente, avulso dalla storia del pensare. Un tale Heidegger non esiste, così come non esiste nessun discorso filosofico in tal senso. Si tratta di cogliere in Heidegger quelle matrici che proiettano il pensare nel suo futuro. Ed Heidegger pensa l'essere dal suo « futuro » cioè dalla sua « origine », dal suo « passato » per il tramite del « passo indietro ». Il che significa cogliere escatologicamente il pensare e la coscienza. Ciò pare un non senso, appare oscuro per chi non coglie e non sente quanto di nuovo avviene nella cultura e nella « storia futura del presente ». Heidegger si coglie soprattutto non in quello che dice, ma in quello che indica, in quel « non-detto espresso » che sottostà al suo dire ed è segno di... Il dire heideggeriano è un indicare, non un sistemare definitivo o totale. Il suo pensiero è soprattutto *storicità*, ritmo, essere in cammino. In questo senso è assurdo volere sistemare o dimostrare la problematicità dell'essere, che rimarrà sempre tale, o volerla fissare in schemi astratti e determinati che ne uccidono il ritmo. Difatti, a volerci chiedere come mai proprio tanti teologi trovino tale interesse nel pensiero heideggeriano, si può per prima cosa rispondere che ciò avviene perché

non si può dare un pensiero teologico senza avere a base una filosofia. Secondariamente il pensiero heideggeriano ha dato in pratica — storicamente — ad una corrente teologica contemporanea quelle strutture, valide per una teologia che incidesse nella coscienza in modo esistenziale conforme alle esigenze del momento storico², e non più in modo nozionale o acritico, in modo esterno alla coscienza stessa del cristiano come fin'ora era stato³.

Tale struttura del pensare heideggeriano, oltre a dare alla teologia una base *esistenziale*, interna all'assenso razionale della fede, ha colto nello stesso pensare umano e nella manifestazione dell'essere, quella struttura conforme alla stessa parola scritturale, per cui la rivelazione della parola di Dio e la manifestazione dell'essere avvengono in una conformità storica, criticamente colta dalla teoresi heideggeriana. Cosa si può pretendere di più da un filosofo? Si badi bene, Heidegger ha voluto, *vuole* essere *soltanto* filosofo. Pervicacemente rimane in tali limiti. Forse per questo si è potuto chiamare *ateo* il suo pensiero. Ma l'uomo non è in sé *a-teo*, nulla, mancante di Dio, insufficienza, come pur dice S. Paolo? Il pensare heideggeriano è essenzialmente *pío*, perché in cammino alla ricerca del vero rapporto dell'essere all'uomo che serva e conservi « interiormente » alla e nella parola della fede (cfr. *Zeit und Geschichte*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1964, p. 479).

Giunti a questo punto possiamo dire che abbiamo pur dovuto constatare quanto grande sia l'importanza storica del pensiero heideggeriano, quanto sia proficuo occuparsi di esso e quanti studiosi l'abbiano, appunto, fatto oggetto del proprio pensiero e del proprio pensare. Tra questi studiosi vi sono ferventi e riconosciuti testimoni del proprio credo. Ciò potrebbe non significare niente, perché tali studiosi si sarebbero potuto occupare di Heidegger per rigettarlo e criticarlo come laico ed ateo, come molti fanno; ed invece si sono occupati di lui teologi ferventi e grandi teoreti per assumerne il pensiero e le relative indicazioni e suggestioni a fondamento filosofico del loro discorso teologico. Bastino per tutti due soli nomi: Bultmann e Rahner. Sono

² Diciamo *storico* e non storicistico o istoriale per non cadere nello storicismo o nel puro situazionalismo.

³ Vedi le accuse di pietà formalistica o convenzionale al cristianesimo preconciliare.

due teologi che hanno costruito delle opere monumentali e, sembra, durature nell'ambito del discorso sul Cristianesimo. È valida allora la frase che Heidegger ebbe a dire in un colloquio: « Non credo che vi sia un filosofo più cristiano di me? » Si badi bene « un filosofo ». E voleva, forse, dire: un pensatore che si sia sforzato di portare il pensiero filosofico nella luce del pensiero scritturale per darne un fondamento teoretico conforme al senso e alla struttura della parola di Dio al mondo e corrispondente al cammino storico del pensare umano.

Nella prefazione alla seconda edizione di *Kant e il problema della metafisica*, Heidegger dice che di un autore è più valido ciò che egli non dice eppure esprime, che non quanto puramente dice. Cos'è che le opere di Heidegger non dicono eppure esprimono, secondo quanto egli ancora afferma che « giammai e in nessun linguaggio ciò che si esprime è ciò che si dice » (cfr. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, pag. 21)? Il *non-detto* è ciò che il futuro dirà e che pensatori, poeti e vati hanno indicato.

Il *non-detto* heideggeriano, in ciò che si intravede, se proiettato nella luce del cammino storico del pensare, nella luce, cioè, della storia della Filosofia (gen. sogg.), è quel pensare che pensa l'essere come « parola del mistero all'uomo » e ne cerca un (il) linguaggio corrispondente per significare e strutturare il mondo, poiché nulla è neutrale, né Dio, né l'uomo, né la scienza. La filosofia è solo possibile se posta tra i due poli del ritmo: Dio e natura. Un'opera di Gogarten porta il titolo *L'uomo tra Dio e mondo*.

Heidegger pone tale rapporto a base del suo pensare: ma chi è al centro è proprio l'uomo: il *Dasein*, la sua esistenza, in rapporto... alla *Parola* del Sacro.

Oggi, il *non-detto* di fondo, il *non-detto* ultimo della filosofia heideggeriana è *l'essere come « parola »*. La *parola* dice, in sé, « fondamento comunitario ». Per tale parola o comunità l'uomo *si fa* ciò che *già* è. Riposa ritmicamente nel suo essere. È il « realismo critico ». Noi lo preferiamo denominare *realismo ritmico*.

EDUARD LANDOLT

EWALD JAMMERS, *Das Königliche Liederbuch des deutschen Minnesangs, Eine Einführung in die sogenannte Manessische Handschrift*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1965, pp. 307, con 73 tavv.

Con l'introduzione al cosiddetto « Codice Manessiano » di Ewald Jammers riappare dopo quasi 40 anni un'ampia descrizione e illustrazione del « Grande Codice di Heidelberg » (*Grosse Heidelberger Liederhandschrift*), la nostra principale fonte della lirica medio-alto-tedesca. Jammers col suo libro si rivolge, così dice nella prefazione, ai « novizi della Germanistica e dell'arte bibliotecaria », ma, oltre a questi, anche ai diletanti. Egli vorrebbe « ridare quelle nozioni essenziali che da lungo tempo sono familiari agli specialisti ». Ma dalla lettura a poco a poco ci si accorge che dietro alla modestia si nascondono ambizioni molto grandi. La disposizione dei singoli capitoli fa riconoscere il graduale passaggio dalla semplice descrizione del ms. nei suoi principali aspetti parziali all'interpretazione dei dati e alla proposta di tesi.

Il capitolo introduttivo (il manoscritto e la sua storia) offre, dopo la discussione del nome del cosiddetto Codice Manessiano, una precisa descrizione dell'aspetto esteriore, dello stato di conservazione, del contenuto e della disposizione del materiale. L'autore segue poi il ms. nel suo cammino pieno di vicissitudini che lo condusse infine a Heidelberg. Adducendo motivi linguistici e altri indizi, Jammers supporrebbe Zurigo come luogo d'origine del ms. Per il tem-

po della stesura secondo lui sono sicuri gli anni intorno o subito dopo il 1314 (pp. 32-33). Da « terminus post quem » varrebbe il ratto dei bovini del monastero di Einsiedeln con la rispettiva rappresentazione sulla miniatura di Konrad von Buwenburg e simili rappresentazioni su scrigni medievali (cfr. tavv. 12 e 13).

Il secondo capitolo (le miniature e i pittori) presenta una penetrante e precisa descrizione e analisi, da cui si fanno derivare conclusioni molto importanti. Il capitolo è di gran lunga il più ampio del libro: Jammers vorrebbe dare particolare importanza alle sue considerazioni sulle miniature. Per mezzo di un confronto delle figure del Grande Codice di Heidelberg (C) tra di loro e con quelle del ms. di Weingarten (B), — il rapporto particolarmente stretto fra B e C è sicuro per Jammers —, l'autore cerca di ricavare un originario « Bildtypus » e la « Bildformel » ivi applicata (p. 76 sgg.). « Kerntyp » è per lui il ritratto del solo poeta, con o senza figure secondarie; come attributo dell'autore ha da valere il rotulo privo di scritta (e quindi « formelhaft ») (p. 83). La scena col colloquio amoroso rappresenta una variante, un ampliamento, « che però dovrebbe ancora corrispondere allo spirito originario delle miniature » (p. 83). L'originario « Bildtyp » di carattere simbolico a poco a poco degenera e alla fine viene sostituito da un più tardo « Bildtyp » di carattere narrativo che presenta scene di caccia, di tornei, di guerra: infine giunge alla « scomparsa della formula » (p. 99-100). Sorgono dubbi tuttavia là dove Jammers con le sue considerazioni minuziose, che mettono di certo in

luce molti elementi interessanti, crede di potere introdurre nel materiale figurativo differenziazioni cronologiche più precise. Ma altri già hanno accennato alle difficoltà che qui si incontrano¹.

Restava ancora da spiegare il significato dei ritratti degli autori, in un tempo in cui gli autori non solevano comparire dietro la loro opera. Ecco il ragionamento di Jammers, che però non convince del tutto: era comprensibile premettere il ritratto di un imperatore ad una raccolta che cominciava con versi di quell'imperatore. « Una volta che ci fosse stato il primo ritratto di un autore, allora veniva spontanea la necessità di distinguere allo stesso modo altri poeti » (p. 87). Come modello atto a stabilire il legame del sovrano col poeta, si potrebbe considerare David « rex et propheta », oppure David « rex et poeta » con le corrispondenti raffigurazioni medioevali.

Della preistoria del nostro Codice, cioè fonti e manoscritti precedenti, si occupa il capitolo III (la stesura e le raccolte). Minute precisazioni preliminari su possibili e probabili trasmissioni di sti del Medioevo, si rivolgono nuovamente ai dilettanti e ai principianti soprattutto. Un inventario del materiale esistente con un confronto approfondito del materiale più importante che è oggetto di questo studio, in specie i codici *C*, *B*, *A*, (vedi tavv. p. 115 sgg.), costituisce il punto di partenza per la ricostruzione dei manoscritti precedenti (indicati da Jammers rispettivamente con *Vb* e con *Va*, p. 79).

Nella genesi delle raccolte l'autore ritiene verosimile la disposizione secondo le « province del territorio linguistico tedesco » (p. 125). Il nucleo di *Vb* viene localizzato in una tale « Kernlandschaft », in una Svevia spazialmente molto ampliata. Per discernere i poeti che potrebbero appartenere a questo nucleo, per Jammers è sufficiente stabilire quali siano i poeti che figurano tanto in *A* quanto in *B*. Da questo gruppo sono esclusi con argomenti non sempre convincenti i seguenti: Veldeke, Fenis, Reinmar, Walther, Neidhart, Morungen e Wolfram. Restano inclusi: Rugge, Söflingen, Johansdorf, Hartmann (e inoltre Künzingen e Rubin p. 136). Come momento della genesi di *Vb*, Jammers fissa gli anni tra il 1250 e il 1268.

Il capitolo IV tratta quindi dei principi cui presumibilmente ci si è attenuti nel disporre la materia (la disposizione del materiale e gli amanuensi). Secondo Jammers il primo amanuense di *C* ha voluto dare una disposizione dei poeti secondo un ordine gerarchico: imperatore, re, duchi, conti, baroni, ministeriali, chierici, eruditi e altri (p. 160).

Questa successione sarebbe una prova che il committente si deve cercare fra la più alta nobiltà. Tale supposta disposizione sarebbe dimostrata dal fatto che nel ms. *C* il primo rappresentante di una categoria doveva di volta in volta essere messo in risalto come « primo della serie » mediante due fogli preposti lasciati in bianco (p. 163). Un'altra possibilità per far spiccare un poeta l'amanuense l'aveva cominciando con lui un quinterno e promuovendolo a « primo del quinterno » (p. 160 sgg.). In entrambi i casi vengono di preferenza onorati i poeti di *B* (o *Vb*), codice di « tradizione senza dubbio aristocratica » (p. 157).

L'ordine di successione elaborato ap-

¹ Cfr. la recensione di Hella Frühmorgen-Voss, in « Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur » (West), vol. 88, fasc. 3, 1967, p. 377, e anche quella di Gert Kaiser, in « Euphorion », vol. 62, fasc. 2, 1968, p. 178.

pare interessante e accettabile, anche se possono sorgere dubbi, considerando quanti puntelli meno convincenti siano necessari per sostenerlo².

Dopo aver preparato il terreno con scrupolo, l'autore nel V capitolo (l'opera e il suo committente), dice finalmente chiaro che egli vuole che l'attributo « königlich » del titolo del libro sia inteso alla lettera: il cosiddetto Codice Manessiano, « nel suo germe e nel suo sviluppo un manoscritto di re tedeschi » (p. 193). Il committente della raccolta (Vb), Jammers lo vede in Corrado IV (o Corradino). Punto d'appoggio di questa ipotesi sarebbero fra l'altro, il mecenatismo di costui testimoniato nella *Weltchronik* di Rudolf von Ems, come pure il confronto tra Vb (rappresentato da B e C) e le diverse copie della *Weltchronik* (p. 173). Come probabile luogo d'origine viene supposta Costanza. Ispiratori sarebbero stati i lussuosi manoscritti appartenenti a Carlo di Anjou e ad Alfonso X di Castiglia.

Come committente del nostro codice C si dovrebbe, secondo l'autore, prendere in considerazione solo la Casa d'Asburgo, più precisamente la regina Elisabetta o sua figlia Agnese di Ungheria. Ammettendo che « tali mss. si trasmettevano per eredità in linea femminile » (p. 188), il passaggio del ms. svevo Vb agli Asburgo sarebbe stato possibile per via ereditaria (cfr. tavv. p. 153). Indizio principale per assegnarlo alla Casa di Asburgo è per Jammers l'evidente aggiunta posteriore di poeti asburgici tra le pagine di C (cfr. prospetto p. 290).

Visto nel suo insieme, il libro di Jammers desta interesse e stimolo. Il principiante vi trova — nei preamboli dei

vari capitoli — l'introduzione desiderata: se non sempre gli risulterà chiara ed incoraggiante la discussione sui problemi particolari, molto complicati e tortuosi, egli almeno trarrà profitto dalla giusta prospettiva della difficoltà e complessità della materia. L'autore in ogni caso può essere certo che — come era suo desiderio — col suo libro contribuirà a guadagnare al codice nuovi amici intenditori.

In particolar modo però il libro di Jammers merita l'attenzione degli studiosi, a cui esso, con nuove tesi, nonostante tutta la modestia professata dall'autore, si rivolge. Obiezioni critiche, in un argomento così difficile e vasto, sono inevitabili, ma con ciò non vengono sminuiti affatto i pregi del libro, che comunque offre un ricco materiale per una più vasta discussione.

RUDOLF MADER

MARIA ANTONIETTA MARCELLI, *Manara Valgimigli scrittore*, S.P.E.S., Milazzo, 1964.

Con molta acutezza Maria Antonietta Marcelli, in questo libro, mette a fuoco la personalità di uno dei più grandi maestri di filologia e critica letteraria greca dei nostri tempi.

Dopo la bella introduzione, nella quale si risente l'eco commossa del primo incontro dell'alunna ancora inesperta con il grande maestro, che le sarebbe stato di guida intellettuale e spirituale, la Marcelli divide in tre parti la sua biografia critica, mettendo a fuoco i tre aspetti della personalità di Manara Valgimigli: l'uomo, il lettore di poesia, lo scrittore. Ma, in realtà, questa divisione non ha ragion d'essere, perché nel Val-

² Vedi i particolari in G. Kaiser rec. cit., pp. 183-185.

gimigli i tre aspetti si fondono completamente, sicché nel lettore di poesia noi vediamo l'uomo e lo scrittore e viceversa.

Il suo leggere poesia fu infatti, come ben sottolinea la Marcelli, un trasfigurare la sua anima di « saggio », oggettivizzandola nel ritmo poetico di un popolo misterioso e lontano.

Come lettore di poesia egli ci ha lasciato stupende interpretazioni della più grande poesia greca. Come scrittore ci ha lasciato sincere testimonianze della sua vita di dolore, di ricordi, ma, soprattutto, di amore per i suoi cari e per quegli uomini lontani che in stupende parole avevano cantato la vita, con le sue vicissitudini, i suoi inganni, e il sentimento della morte.

Cominciando l'analisi del Valgimigli *lettore-di-poesia*, la Marcelli delinea la sua evoluzione spirituale dalla filologia realistica carducciana, attraverso il positivismo e l'idealismo crociano, alla critica letteraria, al raggiungimento di una nuova misura critica che contemperasse l'esigenza realistica del « Prometeo » con quella idealistica della « Poetica ». Tuttavia sebbene alla conquista di quello che sarà il suo metodo critico egli giunga col tempo, fin dall'inizio della sua attività di studioso della letteratura greca mostra le sue doti di filologo e critico finissimo, che non soltanto traduce la poesia ma la interpreta, ritrovando in essa il suo « humus » spirituale.

A Platone, ad Eschilio, a Saffo si accosta con commozione vivissima e con una sorta di verginità spirituale che gli permette di trasferirsi, tutto, in essi e di rivivere i loro sentimenti, le loro passioni, le loro intime emozioni.

Tradurre non è sempre rendere accessibile una pagina ai profani, ma dare al testo quella luce, quel ritmo melodioso che soltanto il poeta aveva saputo e

potuto dargli; leggere è tradurre nel nostro linguaggio quello che il poeta ha creato per l'eternità, fuori dallo spazio e dal tempo. Chi legge e traduce è quindi anch'egli un poeta e tale è Valgimigli poiché egli non solo legge ma rivive profondamente il ritmo interiore della poesia.

Ma per tradurre e leggere una pagina di poesia è necessaria una chiara intelligenza del testo e quindi una accurata preparazione filologica e letteraria; e Valgimigli riconosce questa esigenza filologica ma la considera preparatoria della vera critica. In questo senso di preparazione « base » il Valgimigli accetta pure l'esigenza storicistica, per cui la poesia nasce in un particolare ambiente e in un periodo ben definito e quindi deve essere interpretata senza prescindere da questo ambito spaziale e temporale. Però una volta acquistata in questo senso piena intelligenza del testo, dal punto di vista « tecnico » e « strutturale », il Valgimigli entra in diretto colloquio con il poeta e da lui riceve la virtù di far rivivere nel suo ritmo interiore il ritmo eterno della poesia.

Interpretando i dialoghi di Platone (per es. il *Fedone*) il Valgimigli riasume in sé la parola poetica, la *parola-sentimento* e ce la riferisce intatta dopo tanti secoli, piena di luce e di forza come era, quando, per la prima volta, Socrate la pronunciò davanti ai suoi scolari e in presenza della Morte. E nel tradurre, Valgimigli assimila la prosa di Platone, la fa sua, come possiamo vedere dai suoi scritti e dalle sue memorie in cui la prosa conserva sempre un po' di quell'andamento limpidissimo e poetico dei dialoghi platonici. Ma non solo a Platone, bensì anche a tutti gli altri autori che hanno acceso la sua fantasia e il suo ingegno egli si è accostato

ἀπαλαῖσι χερσίν, con mani leggere. Come la bellissima Saffo cantava nella misteriosa primavera della sua vita, intrecciando ramoscelli di anito, con tale atteggiamento di riverenza di fronte ai messaggi della poesia egli si è accostato alla lettura dell'Iliade e ha lasciato pagine stupende, indimenticabili per quella capacità, che ebbe somma, di individuare il « tono poetico » (il ritmo) di una poesia e di interpretarla alla luce di esso. Così egli fa traducendo il canto di Nausicaa e quello della vendetta di Ulisse.

Con animo ancora più puro e con mani ancora più ἀπαλαῖσι egli si è accostato a Saffo, la poetessa della grazia, della gentilezza, che ci ha rappresentato un mondo vergine, in cui i sentimenti sono come i colori che all'alba illuminano l'orizzonte e accendono per un attimo il cielo, ma subito sfumano nel tremolio dell'orizzonte. Saffo è veramente la poetessa più vicina al Valgimigli. Infatti nel tradurre i versi di Saffo egli dimostra che effettivamente il suo leggere la poesia è soprattutto un « atto di amore » verso quegli spiriti che attraverso i secoli ci hanno tramandato il loro « messaggio » di vita e di umanità affinché nel tempo altri spiriti guidassero, alla luce di quel messaggio, la loro vita e la loro umanità.

MARIA CARMELA RUSSO

TETEL MARCEL, *Rabelais et l'Italie*, Firenze, Olschki, 1969, pp. 311 (Bibl. dell'« Archivum Romanicum », vol. 102).

Autore di diversi studi su Rabelais, Marcel Tetel, oltre a dare un saggio brillante di analisi di letteratura comparata, in questo suo ultimo, libro offre agli studiosi un contributo veramente prezioso,

e del materiale utile a chiunque volesse approfondirne o continuarne le ricerche, per quanto riguarda la conoscenza di Rabelais e della sua opera.

L'A. precisa subito che si tratta soltanto di un primo contatto con la letteratura italiana e i suoi rapporti con Rabelais, e lamenta il fatto che nessuno ancora abbia affrontato un simile argomento. Scopo principale del suo lavoro è quello di ritrovare e ricercare, attraverso i secoli sino ai nostri giorni, la presenza e l'attualità dell'opera rabelaisiana nelle opere degli scrittori italiani; sicchè la parola « influenza » è intesa da lui non soltanto come reminiscenza o riecheggiamento di motivi e temi rabelaisiani negli autori italiani che conobbero certamente l'opera di Rabelais, ma anche come presenza ideale, come continuità e continuazione ed evoluzione (in tutti gli scrittori italiani esaminati) di motivi e di temi che si ritrovano nei libri di Rabelais. « Mais les résultats bien plus fertiles d'une étude comparatiste de Rabelais in Italie dérivent de la découverte de diverses thématologies: celle du Ventre à partir de Della Porta au XVI^e siècle à Marinetti au XX^e; celle de la satire de la religion à partir de Bruno jusqu'à Belli; celle du fléau des faux masques à partir de Basile et Frugoni au XVII^e siècle, à Baretto au XVIII^e jusqu'à Dossi au XIX^e, celle du mariage et de la recherche du bonheur; celle de l'anticonformisme à commencer par l'Arétin, et ensuite Ferrante Pallavicino au XVII^e siècle pour aboutir à Gadda de nos jours » (p. 268).

Pertanto il problema della fortuna o della sfortuna di Rabelais in Italia in questo o quel periodo letterario diventa di secondaria importanza, e il fatto che la prima traduzione completa dei cinque libri dell'opera rabelaisiana sia stata fatta in Italia solo nel 1886 da Gennaro

Perfetto, non intacca per nulla la presenza viva ed efficace dello spirito del monaco francese nella nostra cultura.

Anche se l'A. riprende a volte lavori di altri, ne approfondisce o modifica le conclusioni, e cerca sempre di dimostrare, con esempi e con confronti diretti dei testi, quanto egli asserisce; particolarmente interessanti, a questo proposito, sono le pagine dedicate alla letteratura italiana del Seicento: ai paragrafi riguardanti i rapporti tra Babelais, G. C. Croce, il Basile e il Frugoni.

Nel corso del suo studio, il Tetel non tralascia di citare i critici italiani di Rabelais, il primo dei quali fu il Boutero, che tracciò di lui un profilo del tutto negativo nelle sue *Relazioni universali* (1592-95) (cfr. pp. 21-23); sino al Croce e ai più recenti come il Neri e il Bonfantini.

Non possiamo tralasciare, in questa

breve nota, il motivo dominante e, direi, ispiratore, della ricerca del Tetel: egli insiste molto sull'originalità dell'invenzione verbale di Rabelais e dei suoi continuatori ed imitatori italiani: l'invenzione di nuove parole, l'accumulazione di termini, l'incalzare di frasi, di concetti, di motivi, nascono tutti dal bisogno di rinnovarsi, dal desiderio di creare o trovare un mondo nuovo, dalla necessità di rinnovare la società, dall'esaltazione della vita in tutte le sue manifestazioni, da un innato senso dell'umorismo: « Chez eux, l'expansion verbale sert soit à dénigrer la passé ou le présent, à exprimer un enthousiasme envers un nouveau présent et envers l'avenir, à exploiter tous les domaines des connaissances humaines et toutes les nuances de la parole » (p. 269).

FRANCESCO BATTAGLIA

Prof. GIUSEPPE GIARRIZZO, *Direttore responsabile*

**Finito di stampare il 15.XII.1969 nella Tipografia dell'UNIVERSITÀ DI CATANIA
Autorizzazione 6 VII 1948 n. 25 del Registro Periodici del Tribunale di Catania**

Proprietà letteraria - Registro pubblico generale delle opere protette, n. 1/€37303

STUDI in onore di Carmelina Naselli

SOMMARIO

VOL. I — *Premessa*. - *Tabula gratulatoria*. - *Scritti di C. Naselli*. - FRANCESCO ALZIATOR, Gli ex voto marinari di Horta in Faial. - GIUSEPPE BONOMO, Sébillot e i « Contes populaires ». - GIOVANNI B. BONZINI, La canzone dell'*Avvelenato* nella tradizione popolare italiana. - SANTINO CARAMELLA, Demopsicologia e folklore. - ANTONIO CASTILLO DE LUCAS, Comentarios de un médico al libro « Adagios y fabulas de Fernando de Arceo ». - QUINTINO CATAUDELLA, Canzoni della malmaritata nella Grecia classica. - FERNANDO DE CASTRO PIRES DE LIMA, A medicina e os médicos nos « Diálogos de Pedro Mexia ». - NIEVES DE HOYOS SANCHO, Construcciones tradicionales, Los silos de Villacañas. - JOSÉ GELLA ITURRIAGA, La sirena en la literatura oral española. - ERNESTO GIAMMARCO, Il nome del « Calabrone » nelle tre Venezie. - SEBASTIANO LO NICRO, Il tema del « Tempo illusorio » nella narrativa tradizionale. - ALBERT MARINUS, « Auxiliarité » des sciences. - MILKO MATIČETOV, Il furto del fuoco a Resia, in Sardegna e nel mito prometeico. - GAETANO PERUSINI, *Exempla* e tradizioni popolari nelle prediche di un frate trapanese del Seicento. - GIORGIO PICCITTO, Problemi di restauro linguistico a proposito di una leggenda popolare siciliana su S. Cristoforo. - ROGER PINON, Les crécelles de la semaine sainte à Fleurus en Hainaut. - MARIA RACITI, Un contrasto dell'Anima col Corpo in dialetto siciliano. - MARGARIDA RIBEIRO, Cerzedelo e a sua festa das cruzes. - AURELIO RICOLI, Due manoscritti inediti di S. A. Guastella. - SALVATORE SANTANGELO, Screzii e favori in Paradiso. - PAOLO TOSCHI, Ultime tracce di antiche canzoni. « Parsonarella ». - ANTONINO UCCELLO, Proverbi calendariali brianzoli. - ALBERTO VECCHI, Il culto delle immagini.

VOL. II — LUIGI ALFONSI, Un capitoletto eucheriano. - GIOVANNI BIANCA, Sull'attualità dell'arte contemporanea. - STEFANO BOTTARI, Ancora sul « Maestro di San Martino ». - VITTORE BRANCA, L'« irrequieto » Panzini e il buon senso critico di Pancrazi. - ANTONIO BRANCAFORTE, Riflessioni estetiche a proposito della poesia di Alessandra Capocaccia Quadri. - GIUSEPPE A. BRUNELLI, Contributo al Commento di Baudelaire: La mort des pauvres. - ALBERTO M. CIRESE, Revisione di nozioni correnti: Lo stornello. - FRANCESCO DELBONO, Sulle origini del nome di popolo « Deutsch ». - FRANCESCO DELOGU, Notarella manzoniana = « siés baraòs trapolorum ». - GINA FASOLI, Re Enzo tra storia e leggenda. - GIOVANNA FINOCCHIARO CHIMIRRI, « La costanza della ragione » di Vasco Pratolini. - OTTAVIO MORISANI, Colonnaletta del Quattrocento nel Duomo di Nola. - CARLO MUSCETTA, Le Ballate del « Pecorone ». - CARMELO MUSUMARRA, La leggenda di Candaule. - CARMELO OTTAVIANO, Didattica e pedagogia. - ETTORE PARATORE, Pietro Aretino rielaboratore di Virgilio. - ALESSANDRO PELLEGRINI, Introduzione alla lettura di Christoph Martin Wieland. - GINO RAYA, « I Malavoglia » del Verga. - MARIA SIGNORELLI, Quando i fantocci si animano. - ENZO SIPIONE, Di alcune investiture feudali nella Contea di Modica. - GIOVANNI TROPEA, Sei nuovi testi siciliani della novellina dei « Vocaboli ».

Vol. I, pp. XXVIII+464; vol. II, pp. 370.

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

ISTITUTO DI STORIA DELLE TRADIZIONI POPOLARI — CATANIA

Prezzo dei due volumi inseparabili L. 10.000

PUBBLICAZIONI

DELLA FACOLTÀ DI LETTERE DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

- | | |
|---|------------|
| 1) S. BOTTARI. L'architettura della Contea | (esaurito) |
| 2) C. MUSUMARRA. La prima raccolta di canti popolari siciliani | L. 2.000 |
| 3) B. PANVINI. Giraldo di Bornelh | » 2.000 |
| 4) S. BOTTARI. Il Maestro di S. Martino | (esaurito) |
| 5) G. FASOLI. Cronache medioevali di Sicilia | » 1.500 |
| 6) G. AGNELLO. Gli studi di archeologia cristiana in Sicilia | » 1.000 |
| 7) L. BELFIORE. La Basilica di Murgò | » 2.000 |
| 8) G. PICCITTO. Per un moderno vocabolario siciliano | » 1.000 |
| 9) A. PELLEGRINI. Gottsched Bodmer Breitinger e la poetica dell'
l'Aufklärung | » 2.000 |
| 10) G. NATALI. Gabriele D'Annunzio e gli scrittori italiani | » 1.000 |
| 11) Le rime di Bonifacio Calvo, a cura di F. BRANCIFORTI | » 2.000 |
| 12) R. M. RUGGIERI. Umanesimo classico e Umanesimo cavalleresco
italiano | » 800 |
| 13) B. PANVINI. Il ritmo cassinese | » 800 |
| 14) V. CHAUVET. Manzoni - Stendhal - Hugo e altri saggi su classici
e romantici, a cura di C. CORDIÉ | » 3.000 |
| 15) C. MUSUMARRA. Vigilia della narrativa verghiana | (esaurito) |
| 16) S. SANTANGELO. Dante e i Trovatori provenzali | » 3.000 |
| 17) M. MARIANELLI. Rudolf Borchardt e la restaurazione creatrice | (esaurito) |
| 18) L. B. ALBERTI. De Statua, introduzione di O. MORISANI | » 800 |
| 19) M. MARIANELLI. Appunti su Novalis | » 1.000 |
| 20) T. WATSON. Ἑκατομπαθία, (1582), a cura di C. G. CECIONI | » 2.000 |
| 21) V. GASTALDI, Jean-Pierre Camus | » 2.500 |
| 22) C. CORDIÉ. « Gian Pietro da Core » e la società italiana della
fine dell'Ottocento | » 1.500 |
| 23) M. R. CATAUDELLA. Atene fra il VII e il VI secolo. Aspetti
economici e sociali dell'Attica arcaica | » 3.500 |
| 24) N. MINEO. Profetismo e apocalittica in Dante | » 4.000 |